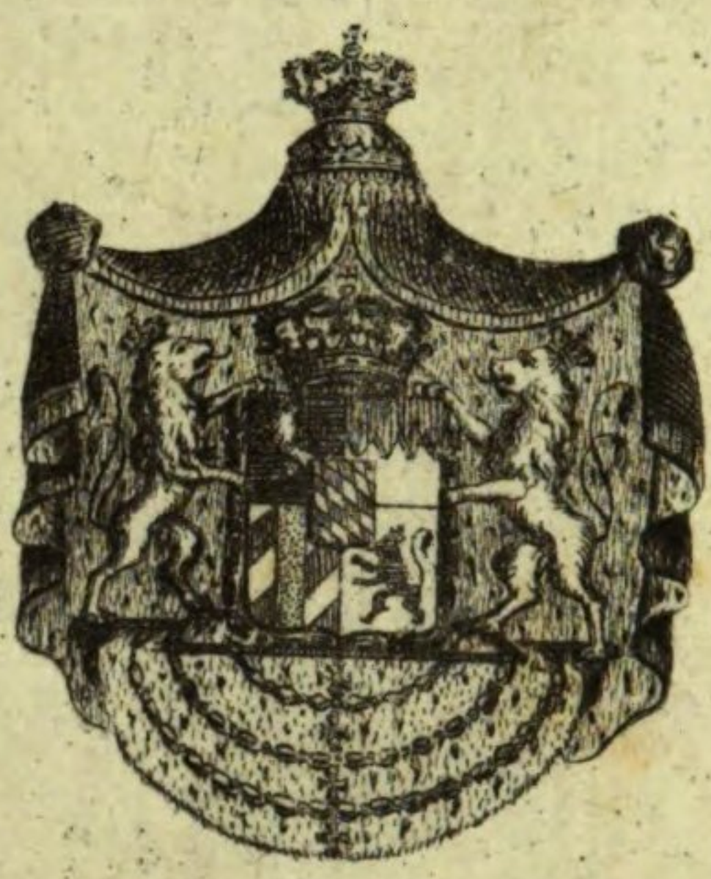
Phil. fol.
154 m

Chalybaeus



BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36622540300015

<36622540300015

Bayer. Staatsbibliothek

Historische Entwickelung

der

speculativen Philosophie

von Kant bis Hegel.

Zu näherer Verständigung des wissenschaftlichen Publicums mit der neuesten Schule

dargestellt

von

Heinrich Moritz Chalybäus,

Doctor d. Phil. und Professor an der Königl. Militärbildungsanstalt zu Dresden.

Dresden,

Ch. F. Grimmer'sche Buchhandlung.

1837.

229. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Heinrich Moritz Chlubny,

Doctor d. Phil. und Professor an der Königl. Studienanstalt zu Speyer.

Vorrede.

Ueber Veranlassung und Zweck dieser Vorträge giebt die Einleitung Auskunft; mit der weiteren Verbreitung derselben durch den Druck hoffe ich dem Bedürfniß eines großen Theiles der wissenschaftlich Gebildeten entgegen zu kommen, namentlich solcher, die mit ihren Universitätsjahren noch der Blüthenzeit kantisch-jacobischer Philosophie angehörten, später aber unter Berufsgeschäften nicht mehr die nöthige Muße fanden, um den Fortgang dieser Wissenschaft mit gleichem Eifer zu verfolgen und von dem Rechte Gebrauch zu machen, welches jedem wissenschaftlich Gebildeten zusteht, nämlich Kenntniß zu nehmen von den Verhandlungen über die höchsten Angelegenheiten der Menschheit in den Philosophenschulen, aus welchen Vielen jetzt nur noch seltsame und unverständliche Sibyllenblätter zufliegen. Anderseits dürften auch die jüngeren Zeitgenossen bei ihrem Privatfleiß auf Academieen in diesem Buche keinen

unwillkommenen Begleiter finden, nicht um sich bei ihm zu begnügen, sondern um sich während des allgemeinen Streites der Meinungen nur erst einiger Maßen zu orientiren, dadurch aber angeregt und in den Stand gesetzt zu sehen, aus den Quellen selbst zu schöpfen. Die historische Entwickelung sollte die Selbstthätigkeit des Lesers durchaus in Anspruch nehmen, auf keiner früheren Stufe dem spätern reiferen Urtheil desselben vorgreifen, sondern ihn vielmehr im eigenen Denken die Selbsterfahrungen machen lassen, worin ein unbefangenes Urtheil und philosophisches Wissen überhaupt besteht.

Es gehört gewiß keine geringe Selbstverläugnung dazu, den ganzen Weg, den man sich selbst erst mit Mühe gebahnt hat, zum Nutzen und Frommen Anderer noch einmal von vorn anzutreten, sich völlig in den Gesichtskreis dieser Anderen zurückzuversetzen und noch einmal in der sprachlichen Darstellung mit Schwierigkeiten zu kämpfen, die man im Denken für sich selbst längst überwunden zu haben glaubt. Ebendeßhalb hat sich wohl auch noch kein namhafter Philosoph entschließen mögen, diesem didactischen Zwecke Zeit und Mühe zu opfern. Möge man also meine Gabe so lange benutzen, bis ein Anderer Besseres gewährt!

Meine am Schlusse deutlich hervortretende Ueberzeugung sicherte mir, wie ich glaube, einen freien Standpunct außerhalb der sich bekämpfenden Parteien; dabei sollte Deutlichkeit das erste Gesetz für die Darstellung,

und, wo diese der Natur des Gegenstandes und der eigenthümlichen Schulsprache wegen nicht mehr möglich schien, vorsichtige Beschränkung die zweite Regel sein; nur ein tieferes Eindringen in die Principien der Systeme schien unerläßlich; die weitere Ausführung derselben mußte mit einer allgemeinen Characteristik abgethan werden; — denn eine in allen Theiien gleichmäßig gehaltene Darstellung und vollständige Geschichte der neuesten Philosophie lag nicht in meinem Plan.

Ob der rechte Ton getroffen worden sei, konnte nur ein Versuch lehren: dieser wurde im Winter $183\frac{5}{6}$ in einem Kreise von Männern gemacht, die größtentheils dem höheren Staatsdienst angehörig, alle wißbegierige Verehrer der Wissenschaft, zum Theil selbst Notabilitäten in verschiedenen Zweigen der Literatur waren; und er hatte das seltene Glück, das Auditorium nicht nur bis zum Schlusse zu erhalten, sondern es auch noch mehr und mehr zu füllen. Daher die Einkleidung in den Styl der Vorlesung, an dem ich beim Abdruck Wesentliches zu ändern nicht für gut fand; daher aber auch viele in stylistischer Hinsicht nicht ganz zu rechtfertigende und für manchen Leser vielleicht ermüdende Wiederholungen. Ein Theil derselben ist durch Verweisung auf das Vorhergehende beseitigt, viele geflissentlich beibehalten worden, weil es für den gegebenen Zweck nicht überflüssig schien, Manches in mannigfachen Verbindungen und Ausdrücken zwei- und dreimal zu sagen. Anstatt jener

beseitigten Stellen sind anderwärts einige neue Zusätze gemacht, das Ganze aber in bequemere Abschnitte getheilt worden, als die fast zweistündigen Vorträge umfaßten; was hier für diejenigen Leser bemerkt wird, welche zu Zuhörern gehabt zu haben, ich mir zu besonderer Ehre rechne.

D. V.

Erste Vorlesung.

(Einleitung. Wissenschaftliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie. Anknüpfung an den sensualistischen Standpunct.)

Das Anerbieten, in diesem Kreise eine Reihe von Vorträgen über den Gang und Character der neuesten speculativen Philosophie zu eröffnen, hat gleich bei der ersten Ankündigung eine weit allgemeinere Beachtung gefunden, als ich mir versprechen durfte — ein Beweis, wie ich meine, daß das Bedürfniß, sich über diesen Gegenstand zu belehren, sowohl unter den wissenschaftlich Gebildeten einer früheren Schulzeit, als auch unter denen, die neu herantreten, so lebhaft und allgemein gefühlt wird, daß es wenigstens nicht allein an der Bereitwilligkeit der Hörer liegen kann, wenn die Versuche, das Geheimniß der neuesten speculativen Schule in einen weiteren Kreis von wissenschaftlich Gebildeten auszubreiten, bisher noch größtentheils mißlungen sind. Haben Andere es vielleicht an der nöthigen Klarheit und Einfachheit der Rede — Andere über dem Bestreben, allgemein verständlich zu sprechen, an der wissenschaftlichen Gründlichkeit allzusehr fehlen lassen, so gebricht es mir, wie ich wohl fühle, bei den wenigen mir in diesem Kreise zugemessenen Winterabenden und den mannigfachen heterogenen Berufsgeschäften hauptsächlich an dem gehörigen Maße von Zeit, um mich mit wünschenswerther Ruhe und Umsicht in diesem unabsehbar weiten Felde bewegen zu können.

Allein die allergrößte Schwierigkeit liegt ohne Zweifel in der Sache selbst. Erklärt doch die neueste Schule selbst ihre Philosophie ausdrücklich für eine esoterische Wissenschaft, die

immer auf den engen Kreis der Eingeweihten beschränkt bleiben werde, ja beschränkt werden solle, weil sie nur dadurch Philosophie ist, daß sie ihr wissenschaftliches Gewand — dem ungeweihten Auge ein undurchdringlicher Schleier — nicht ablege.

Allerdings — und täuschen wir uns hierüber nicht in unsern Erwartungen — allerdings ist es völlig gegründet, daß die Philosophie nur in ihrer eignen streng wissenschaftlichen Form Philosophie ist, daß man nicht philosophirt, wenn man philosophische Gegenstände historisch auffaßt, und etwa nur aus den Resultaten eines philosophischen Systems die Philosophie selbst begriffen zu haben meint. Dieß ist eben so wenig möglich, als man z. B. einen deutlichen Begriff von der Rechnenkunst haben würde, wenn man gewisse berechnete Summen, etwa einer Zinstabelle und dergl., auswendig gelernt hätte.

Alles beruht hier auf der Selbstthätigkeit und Freiheit des Denkens. Auch die Lehrweise dieser Wissenschaft ist deßhalb von dem Vortragen, dem tradere jeder positiven Kunde durchaus verschieden; sie kann gar nichts positiv hin- oder eingeben, sie kann blos, um mit Socrates zu reden, als *Μαιεύτρια* im Zuhörer das Denken entbinden, damit sich dieses frei, damit es sich selbst bewege.

Die Philosophie steht dem gesunden Menschenverstande nicht entgegen, aber sie geht mit ihren Forderungen stets über die alltägliche Fertigkeit desselben hinaus, und muthet ihm viel mehr zu, als er leisten zu können sich selbst bewußt ist. Niemand, als er, soll das Recht haben, sich über Alles selbst zu verständigen, Alles selbst zu beurtheilen; er soll nichts glauben, was er nicht in sich selbst, d. h. innerlich im Bewußtsein, erfahren hat; es soll überhaupt im Gebiete der Philosophie nichts gläubig angenommen, sondern es soll alles und jedes, was man annimmt, nur deßhalb angenommen werden, weil man sich selbst davon überzeugt hat, weil man es weiß.

Die theoretische Philosophie ist nichts weiter, als die selbsterrungene Einsicht, wie man überhaupt etwas gewiß wis-

sen könne; sie ist die Wissenschaft vorzugsweise. Sie soll in allen Dingen, die man wissen kann, nicht das bloße Meinen und Glauben unterstützen, sie soll es vielmehr als solches aufheben und in zuverlässiges Wissen verwandeln; sie duldet in ihrem Gebiete keine Ungewißheit, ihr Gebiet aber reicht auch nur so weit, als das Wissen reicht; Alles, was man nicht im strengsten Sinne des Wortes wissen kann, scheidet sie aus, und giebt ihm keine andere Bedeutung, als eben die des Jenseitigen, des über der Grenze Liegenden — Transscendenten — nur dienlich, um daran ihre Grenzen zu bezeichnen.

Worin dieses eigenthümliche Wissen bestehe, und welches diese nothwendigen Grenzen seien, dieß läßt sich im Voraus nicht im Allgemeinen angeben, denn hierin sind die verschiedenen Systeme selbst nicht einstimmig. Es giebt Systeme — und wir werden gerade die neuesten als solche kennen lernen — welche im Wesentlichen gar keine solche Grenzen anerkennen, und jede Philosophie, auch die bescheidenste, hat wenigstens das Bestreben, diese Grenzen immer weiter hinauszurücken; immer vollständigeres, erweitertes Wissen ist ihr Ziel. Aber noch ist sie nicht zum vollkommenen Wissen erhoben; sie ist noch immer nicht die ἐπιστήμη, nach der Platon trachtete, noch immer nicht die Weltweisheit; sie muß sich noch mit dem bescheidenen Namen des Strebens, der Liebe zu derselben begnügen.

Diese Liebe zum Wissen aber ist uns eingeboren. Es kommt eigentlich gar nicht auf den Menschen an, ob er philosophiren will, oder nicht; er muß es, und er thut es instinctmäßig, jeder freilich nach seiner Weise; es kommt nur auf ihn an, wie weit er gehen, wie bald er sich auf diesem Wege wieder der Bequemlichkeit mehr oder weniger überlassen wolle; immer aber wird er doch wenigstens ein Scheinbild vom Wissen haben, es seine Ueberzeugung nennen, und daran etwas Echtes zu besitzen glauben.

Da nun aber die wahre Wissenschaft selbst ihren Gang geht fern vom Volke, so vernimmt dieses allerdings immer nur die Resultate der philosophischen Forschung, der vorange-

gangenen Periode, und diese fermentiren nun unter der Menge als eingesogene Meinungen, erlernte Kenntnisse, angenommene Grundsätze, in der That nur als ein ererbter Glaube, doch subjectiv für jeden Einzelnen als Stellvertreter selbsterrungener Ueberzeugungen. Für die Besitzer sind sie Philosophie, weil immer eine gewisse Selbstthätigkeit dazu gehörte, sie sich anzueignen, für den höher stehenden Beobachter freilich wären sie dieß nicht. Denn — und dieß erscheint mir als der schärfste Unterschied zwischen dem eigentlich wissenschaftlich Gebildeten und den sogenannten Nichtgelehrten — der wissenschaftlich Gebildete, der Gelehrte, wie er sein soll, ist einmal und für immer dem Elemente des blinden Glaubens entrissen, er ist derjenige, welcher wissen will, was die Andern glauben, beurtheilen, was die Andern ungeprüft hinnehmen, und von dem man auch eignes Urtheil erwartet, den man selbst im Staate für eigne Urtheilslosigkeit verantwortlich machen kann. Der Richter, der Lehrer, der Arzt — sie müssen nach selbsteigner Ueberzeugung handeln, diese ist ihnen nicht etwa blos erlaubt, sondern sie ist ihnen zur Gewissenssache geworden, und in so fern sie diese Ueberzeugung auf die letzten unmittelbar gewissen Gründe zurückführen, sind sie Philosophen, wandeln sie auf dem Gebiete derjenigen Wissenschaft, die eigentlich die Wissenschaftlichkeit aller Disciplinen ist.

Der wissenschaftliche, selbstdenkende Mensch ist, sagte ich, auf immer dem Gebiete des bloßen Autoritätsglaubens, dem unreflectirten Dafürhalten entführt, und nie wird er den Rückweg zu seiner alten Ueberzeugung, Ruhe und Befriedigung anders finden, als ganz durch die Wissenschaft hindurch.

Zuerst und zumeist zeigt sich dieß auf dem Gebiete des im engern Sinne sogenannten Glaubens, d. i. der religiösen Ueberzeugung; ja man betrachtet insgemein die drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, als den Hauptinhalt der Philosophie, und sie als den Weg, um zur festen Ueberzeugung von diesen höchsten Dingen zu gelangen. So wird die Philosophie zugleich Angelegenheit des Herzens; sie muß es,

sie sollte es wenigstens für jeden werden, der aus seinem Kinderglauben einmal heraus, und doch darum nicht gleichgültig für die höchste, heilige Wahrheit geworden, der noch nicht zu der Ironie sich verloren hat, mit welcher ausgerufen wird: „Was ist Wahrheit!“

Der Baum der Erkenntniß war es ja, von dem gleich am Anfang gekostet worden ist; war diese Frucht wirklich eine verbotene für den Menschen, so hätte er sich freilich nie mit dem Denken einlassen sollen; uns aber ist es nun seit Adam einmal angethan; wir können es nicht mehr lassen, und so müssen wir weiter, weil wir nicht mehr zurück können.

Der Glaube, d. h. hier speciell der Autoritätsglaube, ist — das kann man sagen — aus dem Geiste der Gebildeten verschwunden, und es schlägt keine Formel mehr an, die ihn zurückbeschwören soll; ja diese vergebliche Bemühung dürfte wohl recht eigentlich als die Qual unsers Zeitalters bezeichnet werden. Es wird also auch in allen hohen und heiligen Dingen nichts mehr übrig bleiben als freie und vernünftige Selbstüberzeugung. Die Philosophie in ihrem theoretischen und practischen Theile muß diese Selbstüberzeugung endlich herbeiführen. Dieß ist der dunkel gefühlte Grund, weßhalb wir uns ihr als Führerin sogern anvertrauen möchten, wenn sie nur leistete, was ihres Amtes ist. Allein die meisten Menschen fordern nicht blos überhaupt Wahrheit von ihr, sondern sie schreiben ihr auch vor, was Wahrheit sein soll; sie soll den Proceß ihrer Wünsche und Ansprüche führen und gewinnen, so unlauter diese auch sein mögen; sie soll gerecht und heilig sprechen, was ihnen vortheilhaft und bequem ist.

Aber auch die Besten betreten den Weg dieser Wissenschaft oft nur darum, um das Verlorene, den Kinderglauben, wiederzufinden; sie wollen nicht sowohl eine höhere und reinere, sondern sie wollen die gewohnte, alte, wohlthuende Wahrheit — jene milde Dämmerung wieder haben; ihre Augen schmerzen, wenn die Philosophie mehr Licht giebt, als diese vertragen können, und sie nennen es ein verzehrendes Feuer.

Aber wenn es auch oft weder Licht noch Feuer wäre,

was von der Philosophie ausgeht, sondern vielmehr Dunkelheit und Kälte, was bleibt uns, die wir einmal von jener Frucht der Erkenntniß gekostet haben, was bleibt uns anders übrig, als diese Feuer- und Frostprobe muthig zu bestehen? Wenn ein philosophisches System — d. h. auf diesem weiten Wege nur so viel als ein Schritt — nicht sogleich zum Ziele, ja nicht einmal dem Ziele sichtlich näher, sondern vielleicht gar abwärts zu führen scheint, so klagen die Meisten, wie billig, über Täuschung; denn wenig Menschen haben Zeit in ihrem Leben mehr als einen Schritt vorwärts zu thun; — so verwerfen sie diese oder jene Philosophie als falsch, und nach einigen vergeblichen Versuchen verzweifeln sie ganz an derselben, reißen sich von der Führerin los und stürzen sich zurück in den Glauben, d. h. in die Nichtphilosophie, wo es ihnen vordem, wie Kindern in der Heimath, so wohl ging. Leider ist die späte Rückkehr in die Heimath nur immer mehr wehmüthig als befriedigend, denn sie ist nicht zugleich Rückkehr in die Kindheit; und so ist jeder Versuch, jenen naiven Glauben künstlich wiederzuerzeugen, nichts als ein poetischer Traum, der uns erst recht daran erinnert, was wir unwiederbringlich verloren haben.

„Sonst stürzte sich der Himmelsliebe Kuß
Auf mich herab in ernster Sabbatstille;
Da klang so ahnungsvoll des Glockentones Fülle,
Und ein Gebet war brünstiger Genuß.
Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu streben,
Woher die holde Nachricht tönt,
Und doch, an diesen Klang von Jugend auf gewöhnt,
Ruft er auch jetzt zurück mich in das Leben." ——

Hat man aber einmal, wie Faust, die Hoffnung aufgegeben, in der Philosophie eine klare Beweisführung für jene Ideen zu finden, so hört sie auch auf, von allgemeinem, menschlichem Interesse zu sein. Diese merkwürdige Veränderung in der Ansicht und dem Vertrauen des Publicums scheint seit etwa fünf und zwanzig Jahren wirklich eingetre-

ten zu sein, nachdem man die Wissenschaft vorher lange mit Herzensantheil und zur Herzensberuhigung studirt hatte. Als sie aber einmal theils stillschweigend zugestanden, theils offen erklärt hatte, sie könne und wolle nichts, als zunächst die Natur begreiflich machen, und sich vermaß, auch jene höchsten Ideen in den Kreis der Naturnothwendigkeit herabzuziehen, da wurde sie von ihren Verehrern größtentheils verlassen; man begnügte sich mit ein wenig Logik und Psychologie zum Schul- und Kanzelbedarf, und die Metaphysik aß nur etwa noch bei Physikern und Physiologen ein dürftiges Gnadenbrot. Dem größeren wissenschaftlichen Publicum erschien die Muse Platon's im Gewande der sogenannten Naturphilosophie und des Pantheismus unheimlich, wie eine Nachtwandlerin, und jedermann, der nicht mit seinem christlichen Gewissen zerfallen wollte, hielt sich fern von ihr und still.

Plötzlich aber streifte sie ihr phantastisches Gewand ab, und erschien als gestrenge Disciplin, durch und durch als reine, trockene Logik wieder selbstständig auf dem Katheder. Der Schüler freute sich der erneuten wissenschaftlichen Würde seiner Meisterin und schnürte den Fuß willig in den engen logischen Stiefel, — denn immer war den Deutschen dieser Zwang lieber als ein schlotternder Soccus. Aber leider hatte die Meisterin eine so gänzlich fremde, fast barbarische Sprache angenommen, daß niemand ihre Rede in seine eigne Denkweise frei zu übersetzen vermochte, daß nicht einmal die meisten Philosophen ex professo, geschweige das Publicum, sie mit Sicherheit zu deuten verstanden, und was die wenigen Eingeweihten öffentlich davon verlautbarten, in abgerissenen Redensarten wie unsinnig und gotteslästerlich klang. Gewiß, das Mißverständniß und die Spannung zwischen Schule und Leben konnte nicht größer sein.

Dennoch hat eben dieser Mann, welcher die Philosophie, wie man sagte, in ein unzugängliches Eis eingefrieren ließ, gerade über die Geschichte der Philosophie, d. h. über den Gang und Zusammenhang der verschiedenen successiven Sy-

steme, eine Ansicht geltend gemacht, der wir, als einer richtigen Beobachtung, unsern Beifall auch dann nicht versagen können, wenn wir auf die tiefer liegenden Gründe dieser Erscheinung vor der Hand noch gar nicht eingehen, oder sie uns vielleicht ganz anders, als in Hegel's Sinne, erklären möchten. *)

Während nämlich die gewöhnliche Ansicht diese ist, daß alle Systeme bisher nur mißlungene Versuche gewesen seien, das Räthsel der Welt zu lösen, daß man aufs Geradewohl bald diesen, bald jenen Weg eingeschlagen, den einzig rechten aber bisher noch immer gleich von Haus aus verfehlt habe, und deßhalb immer ganz vom Ziele abwärts gerathen sei — während dieses, sage ich, die gewöhnliche Meinung ist, wird man jener neueren Ansicht zu Folge allerdings einen sehr genauen, ja einen organischen Zusammenhang unter den verschiedenen Systemen zu denken haben; in so fern sich nämlich zeigt, daß der menschliche Geist seit der Emancipation der Philosophie aus den Fesseln des positiven Christenthums, worin sie während der scholastischen Periode gelegen, immer fortgeschritten, unausgesetzt in seiner Selbstentwickelung begriffen gewesen ist. Gleichwie nämlich das Erwachen des Bewußtseins in jedem Individuum gewisse Stadien durchläuft, anfangs mit gedankenlosem, sinnlichem Anschauen sich begnügt, bald aber verstehen will, was es sieht, in die Region des Verstandes eintritt, der ein unerwartetes Licht, damit aber auch zugleich Zweifel und Widersprüche hervorruft, und in seine eigenen Lehrsätze sich verwickelt, so daß er sich durch sich selbst gezwungen sieht, einen höhern Standpunct zu nehmen, auf welchem dann das Bewußtsein zuletzt bis zu reiner Vernünftigkeit gesteigert wird — so wie dieß im Individuum der psychologische Hergang ist, so ist es auch in der Gattung, d. h. im Bewußtsein der Menschen überhaupt, welches sich auf jeder Bildungsstufe in der Wissenschaft am schärfsten ausspricht.

*) Hegel's Geschichte der Philosophie. Werke Bd. XIII. S. 22 fgg.

Wenn Hegel sein System für die äußerste und höchste Stufe, für die Vollendung dieses Bewußtseins gehalten hat, über welche hinaus im Wesentlichen kein Fortschritt mehr möglich sei, so ist ihm begegnet, was den meisten großen Philosophen widerfuhr, die, jeder seines Ortes, den Stein des Sisyphos zum Stehen gebracht zu haben glaubten — er hat geirrt, — und indem seine Schüler diesen vermeintlichen Triumph alles Ernstes verkündigten, haben sie nicht mehr und minder gethan, als was in verschiedenen Perioden die getreuen Anhänger aller Meister thaten; — aber eben dadurch haben sie auch dem Meister und der Kunst offenbar geschadet.

Hegel's System fällt vielmehr, wie alle vorhergehende, als ein Moment, als ein einzelner Schritt auf dem weiten Wege, selbst wieder in die fortschreitende Bewegung; und hat sich mit demselben die Philosophie in ihrem Gange wirklich einmal wieder fest auf den einen Fuß niedergelassen, so kommt es nun darauf an, den andern wieder zu heben, um, gestützt auf jenen, einen neuen Schritt vorwärts zu thun.

Denn sollte etwa die Philosophie das Einzige in der weiten Welt der Körper und Geister sein, was still stehen bliebe? Wie in der ganzen Natur kein Stillstand, sondern nur Bewegung, ja genau besehen, in der Bewegung selbst keine einzige vollkommen gleiche Wiederholung stattfindet, wie selbst das Naturleben seine Epochen, mithin eine Natur*geschichte* im eigentlichen Sinne des Wortes hat, Epochen freilich, die unvergleichbar weiter, als die der Menschengeschichte auseinander liegen — wie also die Natur selbst in ungeheuren Schöpfungsperioden fortgeschritten ist und immer noch fortschreitet, die erst, wenn sie längst vorüber sind, einiger Maßen in den Schichten und Versteinerungen der Erdkruste, oder in der Veränderung der Lage des Thierkreises zur Erdaxe unserm jungen Wissen sichtbar werden können — so hat sicher auch der menschliche Geist die seinigen, wie schon unsre verhältnißmäßig kurze Weltgeschichte, und die noch kürzere der Philosophie beweist.

Wie wir sehen, daß im Organismus der Natur stets ein Gegensatz den andern voraussetzt, ein Blatt am Zweige ein entgegengesetztes gleichsam zum Gleichgewichte hervorruft, so thut sich dieses Gesetz auch im Wachsthume des Geistes, in der organischen Entwickelung des Bewußtseins hervor. Indem nämlich im Ganzen Fortbildung erzielt wird, wird die Veränderung im Einzelnen durch Gegensätze hervor gerufen; denn wir sehen, wie immer eine philosophische Grundansicht, wenn sie sich nur erst bestimmt ausgesprochen hatte, nothwendig eben dadurch auch einseitig hervortreten mußte. Es trat ihr, vom Widerspruche geweckt, sofort die entgegengesetzte gegenüber auf; der Kampf der gegenseitigen Kritik begann, aber beide Extreme dienten nur dazu, eine dritte Ansicht zu vermitteln, zusammen ein neues Auge am Zweige anzusetzen, welches hinwiederum zu demselben Entwickelungsprocesse bestimmt war. Ob und wann diese Entwickelung dereinst zu einer Blüthe, die zugleich ihr Beschluß wäre, führen werde, ist eine für uns dermalen noch ganz transscendente Frage. Mit einer solchen wirklichen Vollendung des Bewußtseins würde das menschliche Geschlecht auch zugleich das Ziel seiner möglichen Entwickelung erreicht, der Erdball selbst, wenigstens in seiner jetzigen Gestalt, für die allgemeine Oeconomie der Geister ausgedient haben, und was weiter mit ihm geschähe, einer künftigen Periode in der Geschichte der Welt anheim fallen, über die wir uns jetzt noch keine Vorahnung erlauben dürfen.

Nach der großen Völkerfluth und allmäligen Regeneration des politischen Lebens im Mittelalter mußte natürlich auch die Philosophie, so wie jede andere Kunst und Wissenschaft auf alten Fundamenten einen Neubau beginnen. In den Schriften der Alten war dem Bewußtsein vorgearbeitet; man durfte und mußte nur bei den Griechen in die Schule gehen. Allein diese Lehrer waren Heiden, und die Schüler Christen, und so mußte aus dieser geistigen Ehe ein eigenthümlich gearteter Sprößling erwachsen, der anfangs entschieden unter der Aufsicht der Mutter (der Theologie) stand,

ehe er sich später emancipiren und frei dem hellenischen Vater nachstreben konnte. Es giebt geschichtlich nur griechische und germanische Philosophie; die letztere ist die innerhalb der christlichen Bildung entsprossene; denn Alles, was neu, nicht antik, an der Umbildung Europas war, ist germanisch.

Jener schon oben berührte Gegensatz der philosophischen Systeme, der sich schon unter den Griechen als Platonismus und Aristotelismus, im Zeitalter der herrschenden Scholastik als Nominalismus (vorzüglich unter den platonisirenden sogenannten Mystikern) und als Realismus (durch die Aristoteliker) ausgesprochen hatte, trat später wieder hervor in Descartes und Locke. Descartes, der Urheber einer platonisirenden Ansicht von den sogenannten angebornen Ideen, nahm die spiritualistische Richtung, und hatte seine Nachfolger in Spinoza, Malebranche und Leibnitz. Locke wurde durch den Gegensatz zu jenem der Vertheidiger des Sensualismus, und ihm folgten in Frankreich Condillac, Bonnet u. A., welche in der damals gebildetsten Sprache ihrem Systeme die allgemeinste Ausbreitung verschafften.

Der Grund dieser allgemeinen Verbreitung war aber keineswegs ein blos äußerlicher, in der Sprache und damaligen Stellung der französischen Litteratur liegender, in welche dieses System ganz übergegangen war, sondern vielmehr ein innerer, in dieser Philosophie selbst verborgener.

Der Locke'sche Sensualismus nämlich kann im Allgemeinen gerade als diejenige Ansicht bezeichnet werden, welche sich jedem nachdenkenden Menschen als die erste und natürlichste darbietet, und man kann sagen, daß wir alle im gemeinen Leben und für den Hausbedarf uns damit begnügen.

Indem ich nun hier, um unserm Vorhaben näher zu treten, mich vorerst nach einer Basis umsehe, die uns als gemeinsamer Ausgangspunct der Untersuchung dienen soll, stellt sich auch mir diese Ansicht Locke's zugleich als die vorauszusetzende allgemeine Denkweise des noch nicht weiter reflectirenden Verstandes, zugleich aber auch als eine Stufe dar, die in der historischen Entwickelung ein bestimmtes Mo-

ment ausmacht. Da sie uns, wie gesagt, nur zur Basis, behufs der gegenseitigen Verständigung für eine fernere Entwickelung dienen soll, so werde ich mich auf keine weitläuftige Darstellung dieser Philosophie einlassen.

Es zeigt sich, sagt Locke, *) bei jedem Kinde, daß nur diejenigen Vorstellungen in seine Seele kommen, deren Gegenstände in seinem Gesichtskreise liegen. Ursprünglich ist die Seele anzusehen, wie eine unbeschriebene Tafel (tabula rasa); sie wird von den auf sie einfallenden Bildern erst nach und nach bemalt und erfüllt. Alle Vorstellungen ohne Ausnahme kommen ursprünglich durch die Sinne in das Bewußtsein; in der Seele liegt ursprünglich keine einzige Idee entwickelt oder unentwickelt, keine ist uns angeboren. Die Seele verhält sich zu den Vorstellungen aller Art nur als ein Auffassungsvermögen und zwar anfangs mehr passiv als activ. Der äußerliche Gegenstand muß auf unsre Seele wirken, einen Stoß oder Druck ausüben, der eine Bewegung in unsern Nerven oder Lebensgeistern bis ins Gehirn fortpflanzt und dort die entsprechenden Abbilder oder Vorstellungen der Gegenstände hervorbringt.

Die Gegenstände reflectiren sich also im Bewußtsein, wie in einem Spiegel, oder afficiren die Nerven des Geruchs und Geschmacks u. s. w., durch aufgelöste Theilchen unmittelbar. Eben so ist es mit den Bewegungen und Veränderungen, die nur im Innern unsers Körpers vorgehen, den Empfindungen und Gefühlen, für welche wir auch einen besondern Sinn, den sogenannten innern Sinn, haben. Kurz, jede Vorstellung rührt von einem durch den Körper in die Seele geleiteten mechanischen Eindruck her. Hier in der Seele werden die Eindrücke vom Gedächtniß aufbewahrt und gelegentlich wiederbelebt.

Nun aber zeigt sich im Menschen auch sogleich der Ver-

---

*) Sein Hauptwerk ist: An essay concerning human understanding, in four Books. London, 1690. fol. X ed. London, 1731. 2 Voll. 8. Deutsch von Tennemann: Locke's Versuch über den menschlichen Verstand. Leipzig 1795—97. 3 Thle. 8.

stand als Urtheilskraft, indem er die ihm zugeführten Vorstellungen unterscheidet, vergleicht, die ähnlichen verbindet, die unähnlichen trennt. Nach der bemerkten Aehnlichkeit ordnen wir nun die unzähligen Individuen, für die wir, wenn wir jedes einzeln benennen wollten, in der Sprache nicht Namen genug finden könnten, in ganze Classen zusammen, deren Benennungen wir ohne Unterschied auf jedes Individuum seiner Classe als Gattungsname anwenden. So entspringen, wie bekannt, die allgemeinen Begriffe aus den besondern Vorstellungen, den Bildern einzelner Wesen, vermittelst der abstrahirenden und reflectirenden Thätigkeit des Verstandes. Indem wir nämlich sehr viele ähnliche Wesen, z. B. unter dem Begriff Thier zusammenfassen, merken (reflectiren) wir dabei nur auf diejenigen Merkmale, welche an allen gemeinschaftlich vorkommen, und abstrahiren von denjenigen, welche jedem besonders eigen sind, durch welche sich jedes von allen andern unterscheidet, und nennen jene in den Begriff aufgenommene die wesentlichen, diese die unwesentlichen oder zufälligen Merkmale oder Bestimmungen.

Aber man hat nicht blos Vorstellungen von bestimmten Gegenständen und deren Eigenschaften, sondern auch von den Verhältnissen, in denen jene zu uns und zu einander stehen, z. B. von der Nähe oder Entfernung, d. i. vom Raume, von der Zeit, Zahl, Einheit, Vielheit u. s. w. So entspringt z. B. auch der Begriff der Unendlichkeit aus der Wahrnehmung, daß ich beim Zählen oder Zusammensetzen einzelner Räume und Zeiten nicht fertig werden kann. So kann z. B. ein Schiffer das Meer ohne Boden denken, nachdem er sein Senkblei hinabgelassen, und keinen Grund gefunden hat. Eben so verhält es sich mit den sogenannten moralischen Begriffen, und — um diese beiden noch besonders zu erwähnen, weil sie für unsern Zweck von besonderer Wichtigkeit sind — mit dem Begriff der Substanz und der Ursach.

Wir bemerken an einem und demselben Dinge verschiedene Eigenschaften, z. B. Würfelform, Schwere, gelbe Farbe

u. s. w. Diese Eigenschaften müssen doch an etwas Innerlichem haften, von etwas getragen und gleichsam zusammengehalten werden; und dieses sie vereinigende Innere nennen wir: das Darunterliegende, Tragende, substantia, obschon uns weiter gar nicht bekannt ist, was es an sich, d. h. abgesehen von allen jenen Eigenschaften, sein mag. Ebenso entspringt der Begriff von Ursach und Wirkung aus sinnlich wahrnehmbaren Verhältnissen der Dinge, indem wir nämlich bemerken, daß das Entstehen und Vergehen unzähliger Dinge in der Natur von der Thätigkeit anderer hinzukommender und vorangehender abhängig ist.

Allgemeine Urtheile müssen sich also stets auf eine anschauliche und wirkliche Erfahrung stützen, in welcher wir das Widerstreitende oder Uebereinstimmende gleich unmittelbar selbst sehen.

Die Gewißheit, daß wir wirklich Dinge außer uns anschauen, läßt sich zwar nicht demonstriren, beruht aber auf der Wahrnehmung und dem Bewußtsein, daß es etwas ganz Anderes ist, wenn wir Dinge vor uns sehen, die wir gar nicht anders, als sie sind, sehen können; und wenn wir uns dagegen selbstthätig Dinge nur vorstellen, an denen wir in der Vorstellung ändern können, was wir wollen. Daß aber auch unsere Vorstellungen oder Abbilder von den Dingen mit den Dingen außer uns wahrhaft übereinstimmen, ihnen adäquat sind, das ergiebt sich daraus, daß wir sonst, wenn sie nicht von den Dingen herrührten, sie selbst mit unserm Verstande erzeugen müßten; nun kann zwar der Verstand Alles, was ihm durch die Sinne zugeführt worden, alle Bilder, zerlegen und die Theile derselben mannigfach anders zusammensetzen, als sie in der Natur vorkommen; aber er kann die einfachen Theile nicht aus sich selbst schöpfen. Kein Blinder z. B. hat eine Vorstellung von den Farben, kein Taubgeborner von den Tönen u. s. f. Da nun also der Verstand blos trennen und zusammensetzen kann, was ihm gegeben wird, so muß der Ursprung der Vorstellungen in der regelmäßigen Einwirkung der Dinge und ihrer Verhältnisse — selbst der mathe-

matischen — auf uns liegen. Da nun unsre Erkenntniß überhaupt blos auf die Erfahrung eingeschränkt ist, so kann im Grunde auch nichts als ganz allgemeingiltig behauptet werden, weil die Erfahrung nie ganz erschöpft wird, und dasjenige, was zwar bisher noch nie geschehen ist, doch vielleicht in Zukunft einmal geschehen, weil also doch noch wahr werden könnte, was bis jetzt für unmöglich gehalten worden ist.

Dieß der allbekannte Locke'sche Sensualismus in seinen Grundzügen. Es kam hier nicht darauf an, damit etwas Neues zu sagen, sondern vielmehr zu zeigen, daß mancherlei natürliche Einfälle, die uns in der Folge beikommen könnten — schon längst vorgebracht, aber eben auch so beschaffen seien, daß man sich dabei nicht beruhigen konnte, obschon jenes System auch in Deutschland geraume Zeit die unangetastete Grundlage blieb, worauf die Philosophie erbaut war.

Der Skepticismus, der freilich für sich nie etwas baut, sondern nur einreißt, was baufällig ist, machte sich endlich auch an dieses alte Haus, und der Schottländer David Hume war es, der, wie Kant sagt, „den Funken schlug, bei dem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder gefunden hätte.“ (Prolegomena zu einer jeden künft. Metaphysik S. 7.)

Warum aber — fragen wir uns, ehe wir weiter gehen — warum überhaupt diesen Weg einschlagen, und wozu die Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntnisse? — Diese einzige Frage ist es, auf deren Lösung die Gewißheit aller Erkenntnisse beruht, deren Behandlung also den Inhalt aller theoretischen Philosophie ausmacht. — Wie so? Warum können wir uns nicht mit der einfachen, natürlichen Ansicht Locke's begnügen, die doch wohl fast allgemein selbst jetzt noch unter den Gebildeten herrscht? — Deßwegen können wir uns damit nicht begnügen, weil, sobald die Wahrheit aller unserer Ueberzeugungen zuletzt auf sinnlichen Eindrücken, also auf äußerlicher Erfahrung beruht, es überhaupt — wie sich auch

am Schluß der Locke'schen Darstellung zeigte — gar kein unumstößlich gewisses Wissen, gar keine unerschütterliche Zuverlässigkeit, keinen Punct im ganzen Umkreis unsres Bewußtseins giebt, der bleibend und fest wäre, sondern alles ginge ohne Ordnung und Gesetz in der bunten Reihe der Vorstellungen, als ein zweckloses Gaukelspiel an uns und in uns vorüber. Wir könnten mit jener Lehre nicht einmal Ordnung und Zusammenhang in der wirklichen Welt mit Sicherheit voraussetzen, geschweige uns mit Zuversicht zu dem Uebersinnlichen, zu den Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, erheben, da diese Ideen gar nicht auf sinnlichen Eindrücken beruhen, mithin nur als eine Fiction des dichtenden Verstandes, ohne alle äußere Berechtigung erscheinen würden.

Mannigfaltige Kenntnisse, Vorstellungen, Ideen haben wir, das ist factisch; aber entspricht diesen Vorstellungen auch etwas in der Wirklichkeit? Und wenn ihnen etwas entspricht, ist es auch gerade so beschaffen, wie diese Vorstellungen besagen? Von vielen, ja den meisten sinnlichen Vorstellungen lehrt ja schon ein geringes Nachdenken, daß ihnen die Wirklichkeit gar nicht so entsprechen kann, wie wir gemeinhin annehmen; z. B. die Farben, welche durch die Brechung des Lichtes, die Töne, welche durch die Schwingungen der Luft erzeugt werden, können sie wohl außer uns auch als Farben und Töne existiren, oder sind sie dieß blos in unserm Auge und Ohre? Und noch mehr, die Süßigkeit und Säure, die Wärme und Kälte, die wir empfinden, sind sie nicht offenbar blos subjective Zustände von uns selbst? Existirt etwa die Süßigkeit anderswo als auf unserer Zunge, in unserm Schmecken, und das Frieren ist es nicht offenbar ein Leiden, ein Verhalten unsers Körpers? Freilich mögen diese Affectionen von irgend etwas Besonderem in der Natur herrühren, aber das, was wir dabei an und in uns vernehmen, ist nur unser Verhalten zu jenen Naturkräften, und was diese Naturbeschaffenheiten an sich, d. h. außer unserer Empfindung, sind, das bleibt uns vor der Hand noch völlig unbekannt. Die Frage also ist immer die: woher kommen alle unsre Vor-

stellungen? Welches ist ihr wahrer Ursprung? Werden sie in uns und von der Seele selbst nur etwa auf gewisse äußere Veranlassungen erzeugt, oder stammen sie — wenigstens zum Theil — wirklich so von den Gegenständen her, daß wir an ihnen ein treffendes, vollkommen entsprechendes, d. i. wahres, Ebenbild haben, oder nicht? Und gesetzt, es wäre so, wie kommen wir dahinter, wie können wir zu der Gewißheit gelangen, daß es wirklich so ist? Wo liegt die Bürgschaft dafür?

Dieß ist also die Grundfrage, welche aller Metaphysik vorausgehen muß. Locke hatte gesagt: alle unsre Vorstellungen stammen von den Gegenständen; aus den Vorstellungen macht der Verstand seine allgemeinen Begriffe, aus allgemeinen Begriffen werden Urtheile, Schlüsse, wird die ganze Logik, wird zuletzt das ganze System unsres Denkens und Glaubens zusammengesetzt; das ganze System beruht also zuletzt und im Tiefsten auf der Wahrheit der sinnlichen Eindrücke; läßt sich eine Annahme zuletzt nicht auf einen solchen Eindruck zurückführen, so ist die Annahme selbst und Alles, was daraus folgen soll, eine Fiction. Daß z. B. ein allgemeiner Zusammenhang unter den Dingen und Vorgängen in der Welt, daß mithin eine allgemeine Verkettung von Ursach und Wirkung stattfindet, wissen wir blos deßwegen, weil wir diesen Zusammenhang in der Wirklichkeit aufzeigen können und oft genug selbst erfahren.

Diesen Satz nun unterwarf David Hume*) vorzugsweise einer genaueren Prüfung. Sehen wir wirklich den Zusammenhang zwischen zwei Dingen oder Erscheinungen, deren Eines als Ursache, das Andere als Wirkung betrachtet wird? — Mit Nichten. Der innere Zusammenhang, die geheimnißvoll wirkende, unsichtbare Kraft entgeht nicht nur unserer Beobachtung,

*) Hauptwerk: Dav. Hume's treatise of human nature etc. London, 1738. 3 Voll. 8. Umgearbeitet unter dem Titel: Enquiry concerning human understanding. London, 1748. 8. (auch in den Essays etc.) deutsch von Tennemann, Jena, 1793. 8.

sondern es giebt auch keinen Grund, der mit Sicherheit und Nothwendigkeit bei jeder Erscheinung, die wir sehen, die jedesmalige verborgene Ursache unserm Verstande offenbarte. Vieltausendmal sehen wir Erscheinungen in der Natur, wovon wir die Ursach nicht entdecken können, ja dieß ist sogar der gewöhnliche Fall; dennoch setzen wir jedes Mal eine, wenn auch unbekannte, Ursache voraus. Nichts ohne Ursache, sagen wir. Wir berufen uns hierbei auf ein Verstandesgesetz, das Gesetz vom zureichenden Grunde. Aber wenn wir so dem Verstande gestatten, seine Gesetze in die Natur ohne Weiteres überzutragen, wie steht es da um die Richtigkeit? Erst haben wir angenommen, der Verstand dürfe nur dasjenige als gewiß und wahr annehmen, was sich aus der Erfahrung beweisen lasse, jetzt wollen wir umgekehrt dem Verstande gestatten, der Erfahrung vorzuschreiben, was jener als wahr im Voraus festgesetzt hat. Da die verborgenen wirkenden Kräfte sich weder der innern noch der äußern Wahrnehmung darstellen, so muß die Regel von Ursach und Wirkung ursprünglich aus der zeitlichen Aufeinanderfolge abstrahirt sein, in der sich die Dinge zu ereignen pflegen, und so wird es zu einer instinctartigen Gewohnheit, eine gewisse regelmäßige Folge in den alltäglichen Erscheinungen vorauszusetzen. Aber diese ist durchaus nicht nothwendig und gewiß; die Natur zeigt vielmehr auch eben so viele Unregelmäßigkeiten in ihrem Laufe; und wenn demnach die ausnahmslose Allgemeingiltigkeit dieser Regel blos auf der Erfahrung beruhen soll, so ist sie falsch. Gesetzt, wir hätten seit dem Anbeginn der Geschichte in gewissen Erscheinungen die strengste Regelmäßigkeit beobachtet, als z. B. daß alle Morgen regelmäßig die Sonne aufgeht, — folgte etwa aus dieser vieltausendjährigen Wiederholung desselben Phänomens die Nothwendigkeit, daß es immer so fortgehen müsse? Ist es nicht denkbar, daß einst um die gewöhnliche Morgenstunde die Sonne ausbliebe? Aus der Erfahrung wenigstens könnten wir eine solche Unmöglichkeit nicht beweisen.

Zweite Vorlesung.

(Kant.)

Hume argumentirte, wie wir gesehen, und zwar in so weit gewiß mit völligem Rechte: wenn die Wahrheit aller unserer Begriffe, folglich auch die der Causalität, allein auf der Erfahrung beruht, so giebt es keine ausnahmslose Regel, keine Zuverlässigkeit: keine allgemeine Wahrheit ist als solche erweislich; der Zusammenhang in der Natur, die Ordnung der Welt und mithin alle Ueberzeugung, die sich darauf gründet, ist eine bloße Angewöhnung des Denkens ohne Halt und Stützpunct, ein Traum, der heute verschwinden kann; es giebt überhaupt keine wahre Erkenntniß der Dinge, ihrer Natur und Gesetze an sich, d. i. keine Metaphysik.

Weit davon entfernt, Hume's Hauptsatz zu widerlegen — wie man oft glaubt — nahm Kant denselben gerade als den allein richtigen auf; aber er zog andere Folgerungen daraus.

Es ist wahr, sagte er, der Begriff des Grundes und der Folge oder der ihm entsprechende der Ursach und Wirkung kann als wahr und allgemeingiltig gar nicht aus der Erfahrung erwiesen werden. Aber eben deßhalb, weil er allgemein und nothwendig angenommen wird, stammt er auch gar nicht aus der sinnlichen Erfahrung; er ist in uns, aber er ist weder eine bloße Angewöhnung des Denkens, noch ein Reflex aus dem Naturlaufe, sondern er ist vielmehr ein ursprüngliches, angeborenes Eigenthum des Verstandes; dieser trägt ihn vor aller Erfahrung, a priori, schon in sich, und wendet ihn nur auf Alles, was ihm sinnlich erscheint, was er erfährt, an. Diese Uebertragung eines subjectiven Begriffs auf die Sinnenwelt ist aber kein Unglück für unser Wissen, denn weit

entfernt, daß es dadurch unzuverlässig würde, wird es vielmehr nur dadurch erst streng allgemeingiltig, nothwendig und gewiß.

Die Erfahrung kann uns überhaupt nimmermehr etwas durchaus Gewisses lehren. Auch nach einer noch so langen und reifen Erfahrung bleibt immer der mögliche Fall — d. h. bleibt immer der Fall wenigstens denkbar, daß einmal gerade das Entgegengesetzte sich ereignen könne, wie das Beispiel vom Sonnenaufgange besagt. Dasjenige, was unerschütterlich wahr, was absolut nothwendig und allgemein bei allen und für alle Menschen giltig sein soll, kann gerade auf gar nichts Anderem beruhen, als auf der ursprünglichen Einrichtung unsers eigenen Denkvermögens. Daher sind z. B. die mathematischen Sätze nicht deßhalb von so zwingender Gewißheit, weil sie etwa aus den Formen und Verhältnissen der Natur abstrahirt wären, sondern umgekehrt nur deßwegen, weil sie auf unserer subjectiven Denknothwendigkeit beruhen. Was sich in der Natur alles noch ereignen könne und werde, das läßt sich gar nicht wissen; gewiß wissen läßt sich blos, wie in alle Ewigkeit hin die Menschen die Natur ansehen, was sie darin im Allgemeinen für Gesetze erblicken werden, so lange die Menschen Menschen sind, d. h. ihre jetzige Verstandes- und Vernunfteinrichtung behalten. Aus dieser — wenn man sie nur einmal erkannt hat — läßt sich dann auch sagen, was für die Menschen immer und ewig wahr und gewiß sein wird. Wollte man z. B. die allen Menschen gemeinsame Anschauungsweise mit einem auf bestimmte Weise geschliffenen oder gefärbten Augenglase vergleichen, mit dem sie gleich auf die Welt kämen, und dieses Glas eben die menschliche Verstandeseinrichtung nennen, so kann man gewiß wissen, daß Alle, die hindurch schauen, die Objecte auf diese und keine andere Weise erblicken können, und jeder einzelne Mensch, z. B. ein Philosoph, würde an seiner eignen Anschauungsweise — seinem Verstande, abnehmen können, wie alle seines Gleichen dieselbe Natur anschauen müssen. Nur so, also aus einer subjectiven Einrichtung des Geistes,

kann bestimmt werden, was bei aller Verschiedenheit und Unzuverlässigkeit der einzelnen Fälle der Erfahrung, doch, so bald sie eintreten, ohne Ausnahme nothwendig und allgemein allen Menschen als Wahrheit erscheinen muß.

Wahrheit und Zuverlässigkeit wird also hier nicht sowohl in die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Objecten, als vielmehr in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen oder Vorstellungsweisen für den menschlichen Verstand überhaupt gesetzt. Wir können allerdings nach Kant blos wissen, wie sich alle Menschen die Dinge nothwendig vorstellen müssen, nicht aber, ob diese Vorstellungen den Objecten, welchen sie entsprechen sollen, völlig adäquat sind. Mit jener Gewißheit muß sich der Mensch begnügen, sie sagt das aus, was für ihn und seines Gleichen unumstößlich gewiß sein muß. — Und was wollen wir mehr? Es ist wahr, der Mensch weiß blos, wie ihm die Dinge erscheinen, er hat und kennt blos die Erscheinungen derselben, gleichsam nur den durch jenes Glas mannigfach gebrochenen Wiederschein der äußern Dinge auf dem Spiegel seiner Seele; nur von seiner Seite kennt er das Verhältniß zwischen ihm und den Dingen, weiß blos, wie er sich zu den Gegenständen verhält, nicht aber, was und wie beschaffen die Dinge an sich und außer diesem Verhältnisse sein mögen; denn wie er es auch anfange, durch welchen Sinn er sich auch mit den Dingen in Rapport zu setzen suche, immer sieht und fühlt er sie doch nur durch seinen Sinn hindurch, und der eine Sinn, z. B. das Tastorgan, kann wohl dazu dienen, die Affection des andern, z. B. des Gesichts, zu rectificiren, nie aber kann man irgendwie über die Sinne oder durch dieselben aus sich hinausgehen, noch die Dinge selbst unmittelbar in sein Bewußtsein hereinziehen. Die Dinge an sich, von denen unläugbar gewiß Impressionen auf unsere Sinne gemacht werden, sind nicht hinweg zu demonstriren, aber wir wissen eben nur weiter nichts von ihnen, als daß sie sind, und daß sie die Ursachen von unsern momentanen Empfindungen sind; von ihnen selbst haben wir

weiter nichts als diese Empfindungen, diese aber sind durchaus subjectiv, d. h. zwar nicht willkührlich ihrem Ursprunge nach, aber doch ihrer Beschaffenheit nach nichts weiter als gewisse Zustände unserer Seele.

Verfolgen wir nun, nach diesem vorläufigen Einblick in das kantische System, die wichtigsten Puncte desselben genauer, so ist es nöthig, die allgemeine Bemerkung vorauszuschicken, daß die folgende Darstellung sich streng an die rein und ursprünglich kantische Theorie anzuschließen, und alles auszusondern hat, was jetzt wohl auch für Kantianismus gilt, in der That aber mehr seinen Schülern und Nachfolgern — namentlich der weitern Verarbeitung seiner practischen Philosophie und der Combination von kantischen und jacobischen Ideen angehört.

Es war also, wie wir sahen, der Begriff der Causalität, d. h. des Zusammenhangs von Ursach und Wirkung, welchen der menschliche Verstand in die Erscheinungen hineinzudenken sich genöthigt findet. Allein diese Verknüpfung ist nicht die einzige, die wir unter den Außendingen wahrzunehmen glauben; sie verhalten sich auch z. B. als Wesen und Eigenschaften (Substanz und Accidenz) zu einander, und so giebt es der Verbindungsweisen und Verhältnisse unter den Dingen noch mehrere, die wir als subjective Uebertragungen von unserer Seite auf jene anzusehen haben. Es ist von großer Wichtigkeit, dieselben alle zu kennen, damit wir wissen, was an den verschiedenen Vorstellungen eigentlich uns selbst, d. i. unserer Verstandesthätigkeit, und was den Empfindungen oder Erscheinungen angehöre, und mithin von den Eindrücken der Dinge herrühren mag. Die Empfindungen geben, sagt Kant, den Inhalt oder Stoff der einzelnen Vorstellungen; der Verstand giebt die Formen und Verhältnisse, in welchen jene unter einander in Verbindung gesetzt, und zu einem Ganzen der Erfahrung vereinigt werden.

Kant sah ein, daß man durch das Abstrahiren von sinnlich empirischen Erkenntnissen mittels der oben bei Locke angegebenen Art, generelle Begriffe zu bilden, zwar wohl zu

immer höheren und allgemeineren Arten- und Classenbegriffen aufsteigen könne, daß aber auch diese Begriffe, je allgemeiner und umfassender sie werden, in sich desto leerer sind, und — weit entfernt, daß sich in den höchsten zuletzt das gesuchte Uebersinnliche, das wahre Grundwesen der Körper- und Geisterwelt, wie in einem Silberblick ausscheiden sollte — zuletzt vielmehr ein leeres, bestimmungsloses Nichts übrig bleibe. Er sah ein, daß gerade die allgemeinsten und höchsten Begriffe einen andern Ursprung haben müssen, als die sinnliche Erfahrung, daß sie an sich allerdings nur leere Formen, aber allgemein nothwendig bei allem Denken und Erkennen seien, und eben an diesem Criterium der Allgemeinheit und Nothwendigkeit glaubte er erkannt zu haben, daß sie, wie oben gezeigt, subjectiv und a priori in dem Erkenntnißvermögen des Menschen selbst liegen.

Nun aber muß man sich diese allgemeinsten Verhältnißbegriffe, als: Ursach und Wirkung, Substanz und Accidenz u. s. w., nicht als solche fertig und vor allem Nachdenken dem menschlichen Bewußtsein a priori eingegeben vorstellen, nicht als angeborene Begriffe und Ideen — sondern das, was uns geistig angeboren ist, sind nur gewisse Verfahrungsarten beim Erkennen und Urtheilen. Wenn wir etwas erkennen und beurtheilen, so müssen wir es auf jene Arten und Weisen thun; wir sehen also die Dinge gleich unwillkührlich darauf an, daß sie sich z. B. wie Ursachen und Wirkungen, Substanzen und Accidenzen zu einander verhalten; wir thun dieß unwillkührlich, auch das Kind, der Gedankenlose thut es, der den abstracten Begriff dieser Verhältnisse in seinem Leben noch nie gedacht hat. Dieses Daraufansehen ist blos eine Art und Weise, ein nothwendiges Gesetz unseres Sehens überhaupt, dessen wir uns freilich später, bei gebildeter Reflexion, und wenn wir selbst auf unsere Thätigkeitsformen aufmerksam sind, in abstracto bewußt werden, das wir mit Substantiven in der Sprache bezeichnen können. Er selbst, der Verstand, kann diese Arten und Weisen, diese Bewegungsgesetze seiner selbst zum Gegenstande seiner Aufmerksamkeit ma-

chen, und auf gewisse abstracte Begriffe bringen, die aber keineswegs mit angeborenen Erkenntnissen oder Ideen im descartischen oder platonischen Sinne verwechselt werden dürfen, sondern vielmehr selbst erst Producte des abstrahirenden Verstandes sind.

Wollen wir nun vollständig wissen, welche und wie viele solche Verbindungsweisen der Verstand in seiner Gewalt habe, und wie viel solche allgemeine Grundbegriffe demnach möglich sein werden, so dürfen wir nur, sagt Kant, auf die verschiedenen Arten oder Formen des Urtheils sehen, welche uns die Logik aufzeigt; denn urtheilen heißt eben so viel, als eine Vorstellung (als Subject) mit einer andern (als Prädicat) verbinden. Nun zeigt die Logik, daß es im Ganzen nur zwölf verschiedene Arten oder Formen von Urtheilen giebt; mithin hat der Verstand zwölferlei Weisen, seine zerstreuten Vorstellungen zusammenzusetzen. Dieß sind also die ursprünglichen allgemeinen Handlungsweisen oder Gesetze des Verstandes bei seinem Verfahren. Man kann sie leicht ausfinden, wenn man bei den verschiedenen Urtheilen von allen den Dingen abstrahirt, worüber geurtheilt wird, und nur auf das Verhältniß des Subjects und Prädicats sieht. Ich sage z. B.: Wenn es donnert, hat es auch geblitzt. Dieß ist die hypothetische Urtheilsform, welcher offenbar diejenige Beziehung zum Grunde liegt, die, in abstracto ausgedrückt, das Verhältniß der Causalität — Ursach und Wirkung — heißt. Oder ich sage: der Blitz ist electrisch (kategorische Urtheilsform) — so ist das Verhältniß des Subjectes Blitz zu dem Prädicat electrisch das Verhältniß von Substanz und Accidenz.

Auf diese Weise ergeben sich nun durch Abstraction aus den zwölf bekannten Urtheilsformen die bekannten zwölf Grundbegriffe des Verstandes: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Substanzialität, Causalität, Wechselwirkung; Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

Was und wie der Verstand denkt, denkt er nie anders als in diesen zwölf Formen, die man auf die angegebene Art

in abstracto — als allgemeine Verhältnisse — fassen und nach des Aristoteles Vorgang Kategorieen nennen kann. Sie drücken alle nur mögliche Arten der Gedankenverknüpfung (Synthesis) aus, und alle die tausend Verbindungen, die nach Göthe »ein Tritt im Gewebe der Gedanken schlägt«, lassen sich, nach Kant, auf diese zwölf Züge eines verborgenen Denkmechanismus zurückführen.

Stehen wir hier einen Augenblick still, um uns zu orientiren. Wir haben in den Kategorieen nicht etwa Gesetze der Natur vor uns, nach welchen sich die Naturwesen außer uns wirklich verhalten, bewegen und regen müssen; wir haben nur Gesetze unserer eignen denkenden Natur, des Verstandes, erkannt, in und nach denen er sich selbst bewegen muß, so zu sagen das Netz, in dem er selbst verstrickt liegt. Diese Denknothwendigkeiten oder Kategorieen können uns daher auch nur sagen, wie die Verhältnisse der Dinge unter einander gedacht werden müssen; aber sie sagen uns dieß mit ausnahmsloser Allgemeinheit und Giltigkeit für alles vernünftige menschliche Denken, und dieß ist es, was, nach Kant, die Philosophie überhaupt dem Skepticismus entgegen zu setzen hat. Daher die berühmte Aeußerung in der Vorrede zu den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik: »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik besser damit fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserm Erkennen richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben worden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den

Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“

Der Verstand ist also ein an sich durchaus leeres Vermögen, er bearbeitet blos, was ihm gegeben wird, gegeben aber werden ihm die sinnlichen Anschauungen. (Anschauungen nennt Kant alle Arten von sinnlichen Eindrücken überhaupt, nicht blos die des Gesichts.) Daß es Dinge und welche Dinge es factisch gebe, können wir durch kein Urtheil des Verstandes erfahren oder beweisen; denn es mag z. B. noch so gewiß zu beweisen sein, daß der Zirkel rund, oder der Triangel dreiseitig sein müsse, so heißt doch das nur so viel, als: er muß so gedacht werden, aber nicht: daß es irgend einen Zirkel oder Triangel wirklich gebe. Der Sinn jedes, auch des kategorischen Urtheils ist eigentlich nur dieser: wenn es x giebt, so muß dieses x auch = x sein. Denkbarkeit aber ist noch nicht Wirklichkeit.

Das factische Dasein irgend eines Dinges kann also nie vom Verstande schlechthin bewiesen, es kann nur in der Erfahrung aufgewiesen, oder unter Voraussetzung einer sonst unerklärlichen Erscheinung — also immer nur empirisch — nachgewiesen werden. Diese muß hinzukommen und dem Verstande den Stoff liefern, den er zu bearbeiten hat; sonst bleibt er für sich ganz leer, und beschäftigt sich blos innerlich mit seiner eigenen Thätigkeit, die ihm als Object vorschwebt. Den wirklichen Erfahrungsstoff liefern uns nur die Sinne, oder, wie Kant sie zusammengenommen nennt: das Anschauungsvermögen, welchem „die Fähigkeit, von sinnlichen Gegenständen afficirt zu werden,“ zum Grunde liegt.

Leider hat Kant diese Untersuchung über den ersten Ursprung der sinnlichen Vorstellungen, über die Möglichkeit sinnlicher Eindrücke auf die Seele u. s. w. nicht eigends und ganz von vorn wieder angestellt; sondern er ging hierin allerdings von den zu seiner Zeit geläufigen Locke'schen Ansichten aus; begnügte sich, den Beweis für das Vorhandensein

solcher Anschauungen im Gemüth negativ — aus der absoluten Leerheit des für sich seienden Verstandes — geführt zu haben, behandelte die ganze Frage als transscendent, aber kritisirte doch und änderte im Laufe seiner Untersuchungen so viel an den ursprünglichen Impressionen, daß zuletzt wenig oder gar nichts mehr davon übrig blieb, und daß man, wie Jacobi sich ausdrückt, *) „ohne diese gewöhnliche Ansicht in das kantische System nicht hineinkommen, mit derselben aber darin nicht verbleiben kann; denn wie sehr es auch dem Geiste der kantischen Philosophie zuwider sein mag, von den Gegenständen zu sagen, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, so läßt sich doch nicht wohl ersehen, wie ohne diese Voraussetzung auch die kantische Philosophie zu sich selbst den Eingang finden, und zu irgend einem Vortrage ihres Lehrbegriffs gelangen könne.“

Ohne die eigentliche Hauptfrage, was eigentlich das Bewußtsein überhaupt sei, zu erörtern, — einen Mangel, den zuerst Carl Leonhard Reinhold fühlte, und durch seine Theorie des Vorstellungsvermögens zu verbessern suchte — nahm Kant den Begriff des Bewußtseins, wie er ihn fand, und untersuchte nur, was an dem im Bewußtsein sich vorfindenden thatsächlichen Inhalt sinnlich empirisch, was subjectiv apriorisch sei; letzterem wies er seinen Ursprung in der freien Thätigkeit des Verstandes nach, und was übrig blieb, sollte und mußte nun von außen her abgeleitet werden, und der Geist verhielt sich in Bezug auf dieses „receptiv“. Receptivität und Spontaneität sind in der Wahrnehmung unzertrennlich verbunden, wirken zusammen; erstere liefert den Stoff, letztere die Form zu aller Erfahrung. **)

Wollen wir nun — auf unsre obige Frage zurückkommend — wissen, was dem einen und dem andern Factor an-

---

*) In der Beilage zu dem Gespräch über Idealismus und Realismus. Sämmtl. Werke, Bd. 2. S. 303.

**) Critik der reinen Vernunft, v. Anfang und S. 74. Neue Aufl.

gehört, wollen wir unsre subjective Zuthat von dem Objectiven abtrennen, um dieses rein und, so zu sagen, in seiner völligen Wahrheit zu haben, so zeigt sich hier schon die eigenthümliche Schwierigkeit, daß von einem reinen, unmittelbaren Auffassen des Gegebenen ins Bewußtsein, ohne eben dem Gegebenen gleich in und mit dem Auffassen eine subjective Form anzuziehen, eigentlich gar nicht die Rede sein kann. Von den schon früher erwähnten sogenannten secundären Eigenschaften der Dinge, als: Wärme, Kälte, Farbe, Geschmack u. s. w., ist dieß ohnehin klar; es blieben nur noch die sogenannten primären Eigenschaften, d. h. die mathematisch erkennbaren, Größe, Ausdehnung, Dauer u. s. f. übrig.

Allein machen wir hier, im Bereich der Anschauung dasselbe kantische Kriterium der Apriorität geltend, wie oben in dem des Verstandes, und erkennen demnach auch hier alles dasjenige für apriorisch-subjective Zuthat an, was den Character der Allgemeinheit und Nothwendigkeit in allem Anschauen an sich trägt — so werden wir auch hier wieder die allgemeine Form aller Sinnenobjecte, nämlich Zeit und Raum, von dem objectiven Gehalte abziehen müssen.

Also auch alle räumliche und zeitliche Bestimmungen, Größe, Lage, Dauer, Aufeinanderfolge, sind subjective Zuthaten und nicht an den Dingen selbst. Sobald wir uns etwas anschaulich vorstellen, müssen wir es in Raum und Zeit setzen; dieß sind die allgemeinen in uns liegenden Anschauungsweisen, ohne die keine Anschauung überhaupt möglich wäre; sie sind die vorausgehenden Bedingungen zu aller Möglichkeit derselben, mithin a priori gegeben, und ebenso wenig etwa erst aus der Erfahrung abstrahirt, als jene allgemeinen Kategorieen des Verstandes; Raum und Zeit sind die Kategorieen der Sinnlichkeit — zwar ursprünglich im Gemüthe vorhanden, aber ebenso wenig, wie die Verstandeskategorieen, als fertige Begriffe, oder als bloßes todtes Fachwerk, sondern als Handlungsweisen des Gemüthes im Zustande des Anschauens. Kant uennt sie jedoch nicht Kategorieen, sondern

zum Unterschied von jenen vielmehr allgemeine Schemata oder Formen der sinnlichen Anschauung.

Demnach ist der ganze Anblick und Inhalt, die ganze Erscheinung der Dinge, so wie sie vor unserm innern Auge stehen, ihrer Beschaffenheit nach subjectiv, und es ist nichts daran, was wir als Beschaffenheit des Dinges an sich betrachten könnten. Was bleibt nun von den Empfindungen, dem als empirisch vorausgesetzten Inhalte noch übrig? Wenn wir auch von der wahren Beschaffenheit der Dinge an sich, die uns nur räumlich und zeitlich vorkommen, gar nichts, weder durch die Sinne, noch durch den Verstand, erfahren können, so müssen wir doch das, daß sie da und wirklich vorhanden sind, allemal erst erfahren, ehe wir es wissen können. Alles ist für uns nur Erscheinung, aber daß eine Erscheinung da ist, also das Dasein oder Nichtdasein einer Erscheinung, muß uns a posteriori gegeben werden. In so weit müssen also die vorauszusetzenden Objecte auf uns einwirken, daß sie uns ihr Vorhandensein kund thun; die Erscheinungen in uns — so wenig oder so viel sie auch den Objecten entsprechen mögen — müssen durch ein bestimmtes äußerliches Etwas hervorgerufen werden, und wenn es auch auf keine andere Weise wäre, als etwa so, wie der berührende Finger in den Saiten die schlummernden Töne weckt. Halten wir uns an ein Beispiel, welches Kant selbst giebt. (Critik d. r. V. S. 63. [1ste Ausgabe S. 45.]) „Bei einem Regenbogen, sagt er, werden wir zwar wohl, auch nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise zunächst den Farbenglanz eine Erscheinung blos für uns und in unsrem Auge nennen; die Regentropfen aber, als das dieser Erscheinung zu Grunde liegende wirkliche und wahrhafte Ding an sich betrachten. Allein bedenken wir, daß auch diese Tropfen nur wiederum empirische Erscheinungen sind, so ist selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchen sie fallen, nichts an sich selbst, sondern bloße Modification oder Grundlage unsrer sinnlichen Anschauung; das Object selbst aber bleibt uns dabei ganz unbekannt.“ — Man stelle sich vor,

könnte man zu dieser Erklärung etwa noch hinzusetzen, man blicke in ein Kaleidoskop. Wie man es dreht und wendet, kommen andere Figuren zum Vorschein. Die farbigen Körper bleiben dieselben. Ich weiß wohl, daß das Ganze der Erscheinung, die Zusammenstellung, Verbindung — jetzt zu einer Rose, jetzt wieder zu einem Sterne — nicht objectiv die wirkliche ist, sondern nur durch die Winkelstellung der Spiegelgläser, also durch die Construction meines Organs (hier = Verstand) bewirkt wird. Wenn also auch nicht die Verbindungen, so sind doch die Elemente, die verbunden werden, die einzelnen Körperchen selbst, ihre Farbe, Gestalt, Beschaffenheit, wirklich so, wie ich sie sehe? Mit Nichten! Was ihre Farbe und überhaupt die qualitates secundarias anlangt, so ist die bloße Scheinbarkeit längst ausgemacht, und was das objectiv Gewisseste daran wäre, die Größe, Gestalt u. s. f., überhaupt die mathematischen Eigenschaften, ohne welche sie gar nicht existiren könnten, so ist eben alles dieß gerade deßwegen um so gewisser apriorisch und subjectiv. Erneuern wir am Schluß dieser kantischen sogenannten Aesthetik (Lehre von der sinnlichen Anschauung) unsre Frage, was denn an den Vorstellungen eigentlich von den Dingen selbst herrühre, so bleibt nichts, als die Antwort: nur überhaupt das Dasein einer bestimmten Vorstellung zu einer bestimmten Zeit rührt von Dingen an sich her. Was es mit diesem bloßen „Dasein“ ohne irgend ein bestimmtes Erkennen dessen, was da ist, auf sich habe, wird sich später zeigen.

Wir wenden uns nun mit diesem freilich nicht eben befriedigenden Resultate von den Sinnen und dem Verstande zu dem höchsten Vermögen des menschlichen Geistes, zur Vernunft, um uns hier, wo möglich, bessern Rath zu holen. *)

Hierbei ist es besonders nöthig, nochmals daran zu erinnern, daß die Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen rein im Sinne des Meisters aufgefaßt, und jede Umdeutung entfernt werde, welche diese Lehre in der Folge erfahren hat,

---

*) Critik der reinen Vernunft. Elementarlehre II. Th. II. Abth. 1. Buch.

besonders durch das Bemühen der Kantianer, die Bedeutung der Ideen in practischer Hinsicht, mit der Theorie ihres Ursprungs und logischen Gebrauches in Uebereinstimmung zu bringen.

Kant selbst hat das Wort Vernunft in einem doppelten, nämlich in einem weiteren und in einem engeren Sinne gebraucht. In jenem heißt es so viel als das gesammte menschliche Erkenntnißvermögen; daher nannte er seine Gesammtuntersuchung dieses Vermögens eine Critik der reinen Vernunft. Im engeren Sinne dagegen ist die Vernunft bei Kant vom Verstande unterschieden, und eine gewisse Grenze zwischen beiden abgesteckt worden, die freilich heut zu Tage selbst von Kantianern nicht mehr ganz in derselben Weise respectirt wird. Verstand im engern Sinne war ihm, wie wir gesehen, dasjenige Vermögen, welches vermittelst seiner Regeln Ordnung und Zusammenhang in die sinnlichen Anschauungen bringt; Vernunft im engern Sinne dagegen ist das Vermögen, welches durch seine Regeln wiederum Einheit und Zusammenhang in den Verstandesgebrauch bringt.

Dieses geschieht durch die Begründung der Verstandesurtheile in höheren Principien, d. h. durch Schlüsse. Die Vernunft hat also hier die Function eines Vermögens zu schließen; dieß ist der von Kant sogenannte formale Vernunftgebrauch. So wie nun der Verstand, als das Vermögen zu urtheilen, auch zugleich der Regeln oder Formen dieser seiner Thätigkeit sich bewußt werden und dieselben auf abstracte Begriffe (Kategorieen) reduciren kann, so kann auch die Vernunft, als das Vermögen zu schließen, der Regeln oder Formen dieses Schließens sich bewußt werden, und dieselben ebenfalls als abstracte Begriffe einer höhern Gattung, als Ideen fassen und vorstellen, welche dasselbe für sie sind, was die Kategorieen für den Verstand; für den Verstand aber geben diese Vernunftideen gleichsam Zielpuncte seines Strebens ab, denn sie stellen ihm die Unbedingtheit und absolute Vollständigkeit dar, die im Wissen erreicht werden soll, und die der Verstand für sich, mit Erfahrungsgegenstän-

den beschäftigt, in diesem seinem empirischen Reiche gar nicht auffinden kann. Jedes einzelne Urtheil des Verstandes, z. B. das Gold ist unzersetzbar, bleibt so lange unbegründet und mithin unbefriedigend für unsern Vernunfttrieb nach vollendetem Wissen, bis man den Satz gefunden, welcher den Grund dieser Behauptung enthält, und diesen jenem Urtheil in Schlußform vorangestellt hat: die Elemente sind unzersetzbar, Gold ist ein Element, also ist Gold unzersetzbar. Diesen Obersatz, daß die Elemente unzersetzbar sind, müßte man vielleicht wieder beweisen, einen noch höheren und allgemeineren Grundsatz dafür suchen, und so fort, bis man auf eine höchste, unmittelbar gewisse Wahrheit gekommen wäre. In diesem logischen Verfahren also sieht man, wenn man es ganz im Allgemeinen betrachtet, überhaupt eine Tendenz des Erkenntnißvermögens zur Vollständigkeit, Unbedingtheit oder Absolutheit alles Wissens.*)

Wie es nun beim Verstande so viel Kategorieen gab, als es Verbindungsweisen zwischen Prädicat und Subject, d. i. Urtheilsformen, giebt, eben so wird es bei der Vernunft eben wieder so viele Ideen geben, als es Verbindungsweisen der Urtheile unter einander zu Schlüssen, Schlußformen, giebt. Deren aber giebt es drei: die kategorische, hypothetische und disjunctive; alle drei schreiten durch Schlußreihen vorwärts, alle drei also sind die Arten dieses Aufschreitens, bezeichnen oder bedeuten die Tendenz des Denkens zur Vollständigkeit oder Absolutheit des Erkennens, und diese Tendenz wird auf dreifache Weise, auf kategorische, hypothetische und disjunctive befriedigt: auf kategorische, indem die Vollständigkeit der Verknüpfung nach dem logischen Verhältniß von Subject und Prädicat (oder Substanz und Accidenz); auf hypothetische, indem die Vollständigkeit nach dem Verhältniß von

---

*) Crit. d. r. V. S. 379 und 391. Neue Ausg. S. 323 und 332 d. 1sten Ausgabe. Joh. Schulze Erläuterungen über Kant's Critik d. r. V. Königsberg, 1784. S. 91 fgd. Fries Neue Critik der Vern. Bd. II. S. 32.

Grund und Folge; und auf disjunctive, indem hier dieselbe Vollständigkeit nach dem Verhältniß der Theile und des Ganzen erzielt wird. Diese dreifache Vollständigkeit, auf abstracte Begriffe gebracht und mit Hauptwörtern benannt, ist im ersten Falle die der absoluten Substantialität (Subjectheit), im zweiten die der absoluten Abhängigkeit oder Bedingtheit alles Einzelnen unter einander in einem Ganzen, im dritten die des Inbegriffs oder der Einheit alles denkbar Möglichen. Wollen wir nun, was hier der Vernunft als Regel vorschwebt, und was sie zum Zielpuncte der sich sonst im Einzelnen verlierenden Verstandesthätigkeit macht, diese subjective Vollständigkeitstendenz der Vernunft, deßhalb, weil sie dem Verstande gleichsam die Direction nach einem Ziele giebt, selbst in die Wirklichkeit hinüber spiegeln, und, so wie wir die Verstandeskategorieen für Beschaffenheiten der Natur an sich halten konnten, so auch diese Vernunftkategorieen verwirklicht denken, so erscheinen sie 1) als die Idee eines absoluten Subjects (das wir vornehmlich als Seele denken), 2) als die Idee der Natur oder Welt (der Totalität aller Bedingungen und Erscheinungen) und 3) als das allervollkommenste Wesen, die Gottheit, ens realissimum, welches der Inbegriff aller Realitäten — das alle Negationen, allen Mangel Ausschließende — ist. So würden diese drei Ideen die Principien zu den drei Theilen der Metaphysik geben, nämlich zu der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie; sie würden eine wahrhafte Metaphysik begründen, wenn es nur erst ausgemacht wäre, daß diese Ideen, die doch ursprünglich nur Formen oder Gesetze unserer subjectiven Vernunftthätigkeit bezeichnen, auch ebendeßhalb auf etwas Wesenhaftes in der Wirklichkeit zu beziehen seien, oder mit andern Worten: daß sie außer dem oben angegebenen logisch-formalen Gebrauch beim Schließen, auch noch einen andern, den sogenannten materiellen Gebrauch in der Theorie zulassen. Diesen erhalten sie allerdings gewissermaßen in der practischen Philosophie, wo jene Ideen Causalität für unser Handeln bekommen, und als die Ideale der Tugend, Gerechtig-

keit u. s. w. auftreten, deren weitere Entwickelung nicht hierher gehört.

Suchen wir nun das Verhältniß der Vernunft zum Verstande noch weiter zu ergründen, so stoßen wir bei Kant selbst auf die bestimmt ausgesprochene doppelte Frage (Critik S. 362, oder 305 d. 1sten Ausg.): „Kann man die Vernunft isoliren (vom Verstande) und ist sie alsdann noch ein eigner Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf (besondere, ihr allein erkennbare) Gegenstände bezieht?“ — Isoliren, antwortet er, läßt sich die Vernunft; sie läßt sich nämlich leicht als ein besonderes vom Verstande verschiedenes Vermögen dadurch anerkennen, daß der Verstand es unmittelbar mit der Sinnlichkeit zu thun hat, die Vernunft aber unmittelbar nur mit dem Verstande. Jener ist auf die Erfahrung angewiesen, diese aber hat es nur mit sich, mit dem vernünftigen Denken selbst zu thun, beschäftigt sich lediglich mit der Vollendung unsres subjectiven Bewußtseins. Dieß wird noch deutlicher, wenn wir die Gegenstände, mit welchen sich beide Vermögen, jedes in seiner Sphäre, beschäftigen, vergleichen und unterscheiden. Der Verstand hat seine nach seinen Kategorieen entworfenen Begriffe und Urtheile; das sind eigentlich und an sich Gedankenverhältnisse, welche aber ausdrücklich und ausschließlich auf Erfahrung angewendet und in der Sinnenwelt ihre Bewährung und ihren Inhalt erhalten können und sollen. Die Vernunft dagegen hat es mit Ideen zu thun, d. h. mit Vorstellungen, von denen die Vernunft selbst weiß und aussagt, daß sie niemals in irgend einer sinnlichen Erfahrung ihr Object finden, daß sie lediglich reine Erzeugnisse, Synthesen der Vernunft selbst sind, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann. (Crit. S. 367. fgd. (308). Prolegom. S. 124 fgd.) „Die Vernunft, sagt er, beschäftigt sich hier blos mit sich selbst und brütet über ihre eignen Begriffe. Alle reine Verstandeserkenntnisse haben das an sich, daß sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben, und

ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen, dagegen die transscendenten Vernunfterkenntnisse sich weder, was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze sich jemals in der Erfahrung bestätigen noch widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrthum durch nichts Anderes als reine Vernunft aufgedeckt werden kann.“

Man kann also, nach Kant, Begriff und Idee nicht so unterscheiden — wie es wohl oft ausgesprochen wird —: Begriff stamme aus der Erfahrung, Idee sei eine aprioriſche Erkenntniß von übersinnlichen Dingen. Keines von beiden stammt aus der Erfahrung, keines von beiden ist a priori gleich fertig als abstracte Vorstellung im Bewußtsein gegeben oder angeboren. Gegeben ist nur die ursprüngliche geistige Thätigkeit in ihren bestimmten Formen und Weisen, und von diesen angebornen Weisen und Gesetzen macht man sich in abstracto einen Begriff oder eine Idee.

So glaubte Kant auf das Bestimmteste nachgewiesen zu haben, daß es zwar ein vom Verstande verschiedenes höheres Vermögen im Menschen gebe, daß dieses auch besondere, von den Verstandesbegriffen verschiedene Vorstellungen habe; daß aber diese durchaus ohne alle Anwendung auf die Wirklichkeit seien, ja daß sie nicht einmal, wie die aprioriſchen Verstandesbegriffe, irgend einer Bewährung auf anderm Wege fähig, vielmehr recht eigentlich selbst schon von der Vernunft mit dem Bewußtsein entworfen werden, daß ihnen in der Wirklichkeit kein Object entspreche. Er bezeichnet es deßhalb selbst als sein größtes Verdienst um die Metaphysik, diesen Unterschied unter Verstandesbegriffen und Vernunftideen aufgedeckt zu haben; da jene allemal auf Erfahrung angewendet werden müssen, diese aber, da ihre Anwendung auf Erfahrung gar nicht erlaubt ist, so oft sie dennoch darauf angewendet werden, in der Metaphysik nur Widersprüche und Hirngespinste zuwege bringen.

Man sieht nach alledem leicht ein, daß die Vernunft, wie sie Kant faßte, im Grunde nur ein rein formales, logisches Reflexionsvermögen in höherer Potenz, daß sie, auf

diese Weise beschränkt, eigentlich doch nichts Anderes ist, als eben der Verstand; gleichwie auch ihre Ideen ihrem Ursprunge und ihrem Gebrauche nach nichts Anderes sind, als die höchsten Abstractions- oder Reflexionsbegriffe von der subjectiven Thätigkeit unsers Denkvermögens. Denn wozu entwirft die Vernunft eigentlich ihre Ideen, und welcher Gebrauch wird ihnen in der Theorie des Erkennens gestattet? Kant beschränkt denselben lediglich auf eine regulative (nicht constitutive) Anwendung auf die Richtung der Verstandesthätigkeit hin nach einer immer zu vervollständigenden Erkenntniß innerhalb, nie aber außerhalb ihrer Sphäre, der Erfahrung — ein Ziel, nach dem der Verstand zu streben nie aufhören soll, obgleich er es nie erreichen kann. „Im Bereich des Erkennens," sagt er in der Vorrede zur Critik der Urtheilskraft S. IV, „kann kein anderes Vermögen constitutive Erkenntnißprincipien a priori an die Hand geben, als der Verstand, und die Critik (der theoret. Vernunft) läßt nichts übrig, als was der Verstand a priori als Gesetz für die Natur, als Inbegriff von Erscheinungen, vorschreibt, alle andere reine Begriffe aber verweist sie unter die Ideen, die für unser theoretisches Erkenntnißvermögen überschwänglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Principien theils die besorglichen Anmaßungen des Verstandes zurückhalten, theils um ihn selbst in der Betrachtung der Natur nach einem Princip der Vollständigkeit — wiewohl er sie nie erreichen kann — zu leiten, und dadurch die Endabsicht alles Erkennens zu befördern. Es war also eigentlich der Verstand, der sein eignes Gebiet, und zwar im Erkenntnißvermögen hat, sofern er constitutive Erkenntnißprincipien a priori enthält, welcher durch die im Allgemeinen so benannte Critik der reinen Vernunft gegen alle übrige Competenten in sichern aber einigen Besitz gesetzt werden sollte. Eben so ist der Vernunft, die nirgend als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens constitutive Principien a priori enthält, ihr Besitz angewiesen worden."

In der That weiß man nicht recht, ob nach dieser

Grenzbestimmung die Vernunft dem Verstande Gesetze vorschreibt, oder ob sie ihm dient; sie giebt ihm seine Direction, er aber verbietet ihr, sich irgend eine selbstständige Erkenntniß im Gebiete der Wirklichkeit anzumaßen; die Vernunft ist einerseits über dem Verstande, und schreibt ihm regulative Principien vor, indem sie ihm gerade die Zielpuncte bezeichnet, nach denen er trachten, zugleich aber auch die Grenze bemerklich macht, über die hinaus er nicht gehen, sich dieses Zieles selbst nicht bemächtigen soll. Der Verstand dagegen, im Besitz des einzigen Instrumentes, objectiv giltige Erkenntnisse zu machen, verbietet der Vernunft wiederum, ihre Ideen für etwas Wirkliches zu halten, und bezichtigt sie des unbefugten Schwärmens, sobald sie, unabhängig von ihm, etwas für sich selbst erkennen zu wollen sich beigehen läßt. Daher sagt Jacobi in der Schrift: Ueber das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen (Sämmtl. Werke III. S. 82): „Nach dem kantischen Friedensinstrumente giebt es folgenden Vergleich zwischen Beiden: die Vernunft hat dem Verstande des Verneinen zu verbieten, der Verstand hingegen der Vernunft das Bejahen; die Vernunft hat den Verstand zu respectiren und wird positiv durch ihn eingeschränkt; der Verstand hingegen erhält von der Vernunft nur eine scheinbare Begrenzung, eine negative Einschränkung, und bedient sich ihrer Ideen, ohne seine Verständigkeit aufzugeben, zur äußersten Erweiterung seines Gebietes. Die Vernunft sitzt im Oberhause, der Verstand im Unterhause; letzterer repräsentirt die Sinnlichkeit, die eigentliche Souverainität, ohne deren Ratification nichts Giltigkeit haben kann.“

Um aber auf die drei Ideen der Vernunft selbst noch einmal zurückzukommen, so erweist sich, nach Kant, die Natur derselben als rein formell und blos zu logischem Gebrauche tauglich, dadurch am augenfälligsten, daß sogleich Widersprüche und Fehlschlüsse hervortreten, sobald man diesen Ideen objective Wahrheit beimißt, d. h. sobald man sich das, was sie bezeichnen, als wirklich existirende Objecte denkt.

Daß also z. B. gleich die erste Idee, oder der Begriff

der Subſtanz nichts als ein leerer logiſcher Verhältnißbegriff, blos die Form des Denkens, den Act der Syntheſis ſelbſt, betreffender ſei, bemerkt man leicht. Man betrachtet zwar gemeinglich jedes Ding als ein beſtimmtes Etwas (Subſtanz), das verſchiedene Eigenſchaften (Accidenzen) an ſich hat; z. B. das Salz iſt eine Subſtanz, welche cubiſche Geſtalt, einen beſtimmten Geſchmack, eine beſtimmte Härte, Schwere und weiße Farbe hat; wenn man aber dieſe fünf (oder mehr) Eigenſchaften, die man an ihm, dem Eigentlichen, hängend denkt, abſondert, und fragt, was man noch übrig behalte, ſo findet ſich, daß mit allen Accidenzen auch überhaupt Alles, die Subſtanz ſelbſt, hinweg iſt, und es zeigt ſich demnach klar, daß man mit der ſogenannten Subſtanz nur eben den Inbegriff, das Zuſammenfaſſen, die Syntheſis dieſer Eigenſchaften im Bewußtſein gemeint hat, nicht aber etwas außerdem, was gleichſam den verborgenen Kern derſelben ausmachte. Es verhält ſich damit eben ſo, wie mit dem Ganzen; ein Ganzes verſchwindet, wenn man alle Theile, woraus es beſteht, wegnimmt. — Ein einziges Weſen iſt es, was hier eine Ausnahme zu machen ſcheint, und woran wir ein reines Subject, eine wahre Subſtanz, auch abgeſondert von allen Accidenzen, übrig behalten und gefunden zu haben ſcheinen; dieß iſt unſre eigne Seele. Denn die Accidenzen, Beſtimmungen der Seele ſind Vorſtellungen, Gefühle u. ſ. w., kurz Alles, was an oder in der Seele vorgeht; alles dieß iſt doch blos eine Modification, Veränderung der Seele; ſie ſelbſt alſo, an der etwas vorgehen ſoll, muß doch daſein und zum Grunde liegen. Hier, ſcheint es, haben wir ein wahres, reines Subject, und zwar unmittelbar an und in uns ſelbſt, in unſerm eignen Bewußtſein angetroffen, ein Subject, daß ſich ſeiner Perſonlichkeit, Identität u. ſ. w. unmittelbar ſelbſt bewußt iſt. Allein die Wirklichkeit auch dieſes Subjects beruht — genau erwogen — nach Kant, dennoch nur auf einem Schluß, und zwar auf einem Fehlſchluß (Paralogismus), wiewohl auf einem unvermeidlichen; unvermeidlich, weil wir immer uns genöthigt finden, zu Accidenzen, Veränderungen

und Bestimmungen, ein Etwas vorauszusetzen, was verändert wird; dennoch aber ein Fehlschluß, weil von diesem denkenden, fühlenden Subject uns lediglich nur seine Modificationen zum Bewußtsein kommen; nur seine Modificationen, wechselnden Gefühle, Gedanken, mithin seine Accidenzen kommen uns zum Bewußtsein, nie aber das Subject oder die Substanz der Seele rein an sich selbst. Diese bleibt uns ewig unbekannt, wird nie zu einem Gegenstande der innern, geschweige der äußern Erfahrung; ihre Existenz beruht blos auf einem Vernunftschluß, der aber eben ein Vernunftfehlschluß ist. (Crit. der reinen Vernunft S. 399 flgd. [341. d. 1ten Ausg.]) Es geht uns also auch mit diesem Subject, wie mit jedem andern; wir wissen von dem Seeleninnern eben so wenig, wie von dem Wesen der materiellen Dinge; wenn wir alles Denken, Fühlen u. s. w., kurz alle Accidenzen von demselben absondern, bleibt uns eben auch nichts, nur eine Leere, der bloße logische Inbegriff übrig, der nichts als die Zusammenfassung aller jener Accidenzen im Bewußtsein bedeuten kann.

Was die zweite Idee, die des Weltganzen oder der Natur anlangt, die zu einer rationalen Kosmologie führen sollte, so fordert die Vernunft absolute Vollständigkeit in der Zusammensetzung des Weltganzen, der Quantität, der Qualität, der Causalität (Relation) und der Nothwendigkeit (Modalität) nach. Bei der psychologischen Idee ließ sich, wie gezeigt, überhaupt gar nichts bündig beweisen; hier aber in Bezug auf die Welt, das Räumlich-Zeitliche, zeigt sich das sonderbare Phänomen, daß sich allemal ein Gegentheil so gut wie das andere, die Thesis so gut wie die Antithesis beweisen läßt. Dieß sind die merkwürdigen Widersprüche der Vernunft mit sich selbst, oder die sogenannten Antinomieen.

Ich kann mir nämlich 1) weder vorstellen, daß die Welt keinen Anfang habe, noch daß sie einen habe; weder daß sie Grenzen im Raume habe, noch daß sie nirgend eine Grenze haben solle; ich kann mir 2) vorstellen, daß irgend eine Substanz immerfort in kleinere und immer kleinere Theile ge-

theilt werden könne, ohne daß man jemals auf die kleinsten, auf etwas Untheilbares käme; aber ich kann mir auch hinwiederum nicht vorstellen, daß dieses Theilen ewig fortgesetzt werden könne, weil man, wenn man sich das Ganze als zusammengesetzt denkt, doch immer Theilchen (Atome) dabei voraussetzen muß, die an sich selbst als einfach betrachtet werden; 3) muß ich mir denken: Alles, was geschieht, hat eine Ursache, und jede Ursache hat selbst wieder eine andere, in der sie begründet ist, ich muß mir aber zuletzt dennoch einmal eine erste Ursache denken, die selbst wieder keine Ursache hat, mithin unbedingt, absolut oder frei ist; und endlich 4) kann eine oberste als nothwendig vorausgesetzte Ursache der Welt weder als immanent, in der Welt selbst liegend, vorgestellt werden, weil sonst die Weit ihre Ursache in sich selbst haben, d. h. die Welt, ehe sie selbst war, sich selbst geschaffen haben müßte; noch kann ich mir diese Weltursache als außer oder über der Welt und von ihr zeiträumlich verschieden — extramundan — denken, weil sonst eben der Zusammenhang der Welt, als Wirkung, mit ihrer Ursache ganz aufgehoben, mithin gar nicht erklärt würde; als eigentlicher Weltanfang müßte doch die Weltursache mit ihrem Product, wie Keim und Pflanze, wieder in Zeit und Raum verbunden, also wieder als immanent gedacht werden.

Dieser Widerstreit kommt nun, nach Kant, daher, daß man die Idee von der absoluten Vollständigkeit (Totalität der Bedingungen), welche blos ein Regulativ für den Verstand ist, welche aber als Gegenstand, als rerum natura, nirgends existirt, und überhaupt nur eben in dem unermüdeten Regressus des Verstandes — in dieser actio — besteht — daß man also diese Idee hypostasirt, und das, was blos ein Verfahren unsres Verstandes ist, für eine Verbindungsweise, Form oder Beschaffenheit der Wirklichkeit — für die Welt selbst nimmt. Weil nun sogleich ein Widerspruch herauskommt, sobald man dieß thut, so ist dieß ein indirecter Beweis, daß die Vernunft uns überhaupt gar nichts von der Beschaffenheit der Welt an sich lehre, noch lehren könne, son-

dern nur unsre subjective Auffassungsweise der Form unsrer Vorstellungen und Gedankenverbindung sei. Es ist mit den Ideen wie mit den Verstandeskategorieen: gleich wie wir z. B. die Ursachlichkeit nur als eine Verbindungsweise, eine Anschauungsweise des Verstandes, nicht als eine Weise der Natur betrachten dürfen, als eine Verknüpfung, die sich nicht aus der Natur in uns überspiegelt, sondern die wir vielmehr aus uns in die Natur hinüberspiegeln; so auch die Ideen: sie bedeuten nur die Action, das Verfahren des Verstandes in seinem Kategorisiren, nicht einen Gegenstand; und so soll man, nach Kant, zu dem Geständniß gebracht werden, daß man mittels der Vernunftideen etwas fälschlich von der Welt behauptet habe, was blos von dem subjectiven logischen Denken gilt; daß man ein Gesetz, welches dem Denken seinen Lauf vorschreibt, für ein Gesetz des Weltlaufs gehalten — eine Behauptung, die so lange als irrthümlich erscheinen müsse, als nicht etwa auf anderm Wege erwiesen worden wäre, daß die Gesetze des subjectiven Denkens auch die der Welt an sich seien. Nach Kant sind sie blos die Gesetze der Erscheinungen, die wir von der Welt in uns tragen, weil wir sie in uns selbst so, wie sie sind, hervorbringen.

Noch deutlicher zeigt sich dieß endlich bei der dritten Idee, die aus der Form der disjunctiven Schlüsse entspringt *), welche Form eine absolute Vollständigkeit der Glieder einer Eintheilung, den Inbegriff alles Möglichen, alles Denkbaren einer Sphäre, anstrebt. Diese Vollständigkeit, hypostasirt, giebt die Idee eines allervollkommensten Wesens (ens realissimum). Kant nennt diese Idee deßhalb, weil sie die Bestimmtheit eines Einzelwesens, eine Personalität oder Personification in sich schließt, nicht Idee, sondern Ideal, und zwar vorzugsweise das Ideal der reinen Vernunft.

Allein auch hier läuft dieselbe Illusion wieder unter.

*) A ist entweder b oder c oder d; nun ist A nicht c und nicht d; also ist es b.

Die ganze Idee ist nämlich eigentlich auch gar nichts weiten als die Form des disjunctiven Schlusses in abstracto, nichts als der logische Begriff der absoluten Vollständigkeit, nämlich aller wesentlichen Stücke überhaupt, die zu einem Ganzen überhaupt gehören, der Begriff der erdenklich höchster Einheit in der Fülle, der höchsten Vollkommenheit ohne irgend einen Mangel oder eine Lücke. Auch diesen abstracten und gar nicht in concreto darstellbaren Begriff, der an sich nicht mehr Wesenheit hat, als etwa die Ausdrücke: Richtigkeit, Güte, Schönheit, Wahrheit u. a. — dieses bloße Gedankenziel muß man erst mit der Einbildungskraft realisiren, hypostasiren, personificiren, um es zu dem zu machen, was wir uns unter Gott zu denken pflegen. Daß wir diesen logischen Begriff der absoluten Vollständigkeit und Vollkommenheit zum Denken nöthig haben, ist gewiß; daraus folgt aber nicht, daß dieses logische Abstractum und hypostasirte Schema auch ein wirkliches Wesen sei; denn die Existenz gehört nicht zu den Prädicaten der Vollkommenheit, wie Kant gegen den bekannten ontologischen Beweis vom Dasein Gottes an dem oft wiederholten Beispiel von den 100 Thalern bewies, die, gedacht, eine eben so große Summe sind, als sie in der Wirklichkeit ausmachen. *)

*) Schulz Erläut. S. 145. Wolf nämlich hatte die Wirklichkeit als eine Vervollständigung der Möglichkeit, complementum possibilitatis, dargestellt.

Dritte Vorlesung.

(Fortsetzung. — Jacobi.)

Kant behauptete: es ist unmöglich, das wirkliche Vorhandensein einer Gottheit, eines allumfassenden Weltsystems und selbst unserer Seele, als besonderer für sich bestehender Substanz zu beweisen, ja der Versuch, solches zu beweisen, führt sogar zu unlöslichen Widersprüchen. Gewöhnlich meint man, Kant habe die Beweise für das Dasein der Gottheit u. s. w. nur deßhalb nicht für vollständig erachtet, weil er für einen vollständigen Beweis vom Dasein eines Gegenstandes die Aufzeigung desselben in der sinnlichen Erfahrung gefordert, dieß aber in Bezug auf die drei genannten Gegenstände ein für allemal nicht möglich sei. Dieß aber war nicht der einzige, ja nicht einmal der rechte Grund; denn jene Forderung bezog er gar nicht auf Vernunft-, sondern auf Verstandesbegriffe. Seine Argumentation hatte vielmehr noch einen weit tieferen Grund. Er nahm nämlich nicht etwa nur schlechthin an, die drei höchsten Ideen sind uns auf unerweisliche Art eingepflanzt, sondern er ging tiefer, und wies auch nach, *wie* wir selbst durch eigne Thätigkeit darauf kommen. Die drei Ideen entstehen uns angegebener Maßen, indem wir beim Schließen auf die Art und Weise aufmerken, wie wir schließen; dieß geschieht zwar nicht mit Absicht und Bewußtsein, sondern unwillkührlich und unvermerkt, aber das, was sie bezeichnen, ist doch keinesweges ein objectiver und reeller Gegenstand, sondern eine bloße subjective Thätigkeitsform; die Ideen also, so gut wie die Kategorieen, bedeuten doch nur die höchsten logischen Denkgesetze oder Functionen des Denkens — wie oben weitläuftig gezeigt wurde — in abstracto aufgefaßt und auf Begriffe reducirt. Deßwegen

nun, weil unsre Vernunft im Denken z. B. nach dem All-umfassen, der Totalität des Denkbaren strebt, müssen wir freilich noch nicht annehmen, daß eine Totalität von Wesen, oder eine Welt außer uns existirt; eine wirkliche Welt und jenes Denkgesetz sind noch weit von einander geschieden, ohne allen nothwendigen Zusammenhang.

Da demnach zufolge der Critik der reinen Vernunft ausgemacht ist, daß die eigentlichen Gegenstände der Metaphysik, Gott, Welt und Geist (Freiheit, Subjectsein) unserm Erkennen gänzlich unzugänglich sind, und jenseit der Grenze alles philosophischen Wissens liegen; ja noch mehr, da erwiesen ist, daß jene Ideen ursprünglich, eigentlich und in Wahrheit nur abstracte Bezeichnungen unserer menschlichen Denkform, und dieser nur abgeborgt sind, die wir also erst abstrahiren, dann mittels des sogenannten realen Vernunftgebrauchs objectiviren (als wirkliche Objecte denken) und zum Theil personificiren — so kann nach all dem Gesagten auch nicht die leiseste Hoffnung übrig bleiben, mit Hilfe der Theorie je zu erfahren, ob überhaupt übersinnliche Dinge, diesen Ideen entsprechend, da seien oder nicht; ja sehen wir auf den nachgewiesenen natürlichen Ursprung und die erste Bedeutung dieser Ideen, so wird es sehr zweifelhaft, ob wir überhaupt noch consequenter Weise an die Wirklichkeit solcher Gegenstände glauben können, und es ist eine sehr bedenkliche Frage, ob Kant, indem er die Vernunftgegenstände über das Gebiet des Verstandes und der Erfahrung erhob — in der Absicht, um sie dadurch zugleich auch für jeden Gegenbeweis unzugänglich zu machen — nicht vielmehr zu viel bewiesen habe, nämlich nicht blos dieß, daß sie außerhalb des Gebietes aller Beweise so wie Gegenbeweise liegen, sondern daß sie, die Ideen selbst, in sich undenkbare Widersprüche einschließen. Zwar sagt dieß Kant keinesweges — er versichert vielmehr das Gegentheil — und behauptet nur, der Versuch eines Beweises führe auf Widersprüche, aber der Nachweis von dem angegebenen Ursprung, der Bedeutung und dem sehr beschränkten logischen Gebrauche der Ideen, wonach ihre Rea-

lität wenigstens in der Theorie für eine handgreifliche Fiction der transscendentalen Einbildungskraft gelten muß — dieser Nachweis mußte den Grund des Glaubens für consequente Denker gewiß auf eine unheilbare Weise erschüttern. *)

Um aber doch den Ideen, weil sie die höchsten Interessen der Menschheit betreffen, und im practischen Leben entschiedene reale Causalität haben, in anderer Rücksicht volle Geltung zu verschaffen, mußte Kant sich von dem bisherigen Wege, dem eigentlichen Grund und Boden des philosophischen Wissens, ganz hinwegbegeben auf ein anderes, außerhalb seines theoretischen Systems, auf das Gebiet des practischen Vernunftglaubens; und hier eigentlich ist es, wo er sich mit seiner Lehre einen Beifall und Anhang in der gebildeten Welt erwarb, der eben so groß war, als die Revolution, welche er durch seinen theoretischen Theil in der Schule anrichtete. Diese aber wies ihm alsbald nach, daß das Princip des practischen Theiles nicht das des theoretischen sei, das Resultat von diesem dem Geiste jener sogar zuwider laufe.

Dieses Resultat war, daß unser Erkennen und Wissen nicht über das sinnlich Gegebene hinaus könne, weil es sonst leer sei, und daß mit so rein formalen Vermögen, wie Verstand und Vernunft, nie und nirgends ein übersinnlicher, wahrhafter und wirklicher Inhalt gewonnen werden könne. Wer nun, fragte man, sich hiervon wirklich überzeugt hätte, und sollte nun doch, trotz dieser Ueberzeugung, im practischen Theile eben jene selbigen reinen Erzeugnisse und Fictionen des menschlichen Denkens, die logischen Ideen, als Abbilder wahrer objectiver Realitäten betrachten, und an sie glauben lernen — würde der es wohl anders thun können, als entweder mit dem alle Zuversicht tödtenden Vorbehalt im Gemüth, daß er besser wisse, woher diese Schemen eigentlich

*) Vergl. J. Kuhn: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz, 1834. S. 244 fdg. (Ueber die pract. Vernunft in der Kürze ebendas. S. 285.) Jacobi Werke III. S. 370. Fries Neue Kritik I. S. XXVIII. u. XXXV. d. Vorrede.

stammen; oder aber, wenn er umgekehrt von der Wahrheit der practischen Ansicht überwältigt würde, müßte er dann nicht das ganze Resultat der theoretischen Critik fahren lassen undrein zu vergessen suchen?

Im theoretischen Theile ward gezeigt, daß das nothwendig zu Denkende eben deßhalb rein subjectiv sei, und von dem objectiv an sich Wirklichen gar nichts aussage, ihm auch nicht entspreche; im practischen Theile wird gezeigt, daß gewissen Vorstellungen, eben darum weil sie subjectiv nothwendig sind (da sonst kein vernünftiges Handeln möglich sein würde), auch objectiv etwas Wahres entsprechen müsse. Woran soll man sich nun halten? Von der Praxis wird man zwar zu dem letzteren gezwungen, aber von der Theorie, wo eigentlich die freie Ueberzeugung davon zu suchen gewesen wäre, wird man im Stiche gelassen. Kant bedurfte in seiner practischen Glaubenstheorie einer ganz neuen Grundlegung, und zwischen dieser und seiner Erkenntnißtheorie war kein Zusammenhang; ein solcher ist erst später durch wesentliche Modificationen der einen und der andern Lehre von seinen Nachfolgern erkünstelt worden.*)

Dieß Resultat mag etwas hart klingen; aber beantworten wir uns aufrichtig die Frage, ob mit dieser kantischen Ansicht nicht ein versteckter Skepticismus vielmehr tiefer in das Zeitalter eingedrungen, als, nach Kant's Absicht, daraus verschwunden ist? Mußte man sich nicht um des religiösen Glaubens willen gewissermaßen wissentlich der Unwissenheit in metaphysischen Dingen hingeben, sich dieselbe als nothwendige Resignation auferlegen? Weil es aber dem Sterblichen immer wohl ansteht, sich im Wissen zu bescheiden, sintemal wir einmal nicht allwissend sein können, und weil wir dadurch nichts an unserer Würde verlieren, welche durch Handeln und Glauben — freilich nur nicht blindes Glauben — hinlänglich gesichert ist; so konnten wir es uns um so geduldiger in dieser leidigen Scheinwelt gefallen lassen, je mehr

*) Vergl. Schelling philos. Schriften I. S. 264.

wir eben durch die Gewißheit, daß alles vermeintliche Wissen nur Schein ist, auf das hingewiesen wurden, was wir nur ahnen und gläubig erwarten, und auf das, was dazu practisch noththut. Die übersinnliche Glaubenswelt — konnte man sagen — obzwar nur trübe geahnet, erhebt sich doch eben nur in diesem Halbdunkel erst recht als die wahre über die Sphäre der sinnlichen Welt, wenn diese als nichtiger Schein anerkannt ist. Obgleich wir demnach das Verdienst, was man gewöhnlich an Kant rühmt, er habe die höchsten Dinge vor jedem Gegenbeweis gesichert, indem er sie ganz aus dem Bereich des Wissens hob, als etwas Negatives und, genau genommen, sich selbst Widersprechendes, für die Speculation so hoch nicht anschlagen konnen — obgleich er, wie die Erfahrung lehrte, weder der Mystik noch der Skepsis dauernd vorgebaut hat, und obgleich er jeden Versuch, auch nur einen Schritt über die von ihm gezogenen Schranken weiter zu gehen, als Thorheit bezeichnete, so konnte er doch Gutes stiften und hat es im reichsten Maße gestiftet; denn er hat nicht nur die Mehrzahl seiner Schüler — wie Socrates — von vermeintlicher fruchtloser Grübelei und Sophistik auf das zurückgewiesen, was noththut — sondern auch, wie der Erfolg lehrt, der philosophischen Thätigkeit innerhalb der Schule selbst den mächtigen Anstoß allein gegeben, welcher seitdem die Deutschen zur wahrhaft philosophischen Nation gemacht hat. Und so fällt uns denn bei allen Einwürfen dennoch zuletzt immer wieder das Xenion ein:

Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung
Setzt! Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun.

So fest Kant auch überzeugt war, daß die Philosophie nicht über den von ihm gezogenen Kreis hinaus könne, so prophezeihte er doch selbst, daß der menschliche Geist diesem Streben niemals entsagen werde. »Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde — sagt er in den Prolegom. S. 192 — ist eben so

wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaßes jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird.“ Und so dürfen wir uns nicht wundern, daß trotz seiner Warnung die Speculation keinen Augenblick nach ihm still gestanden, ja vielmehr durch ihn erst recht in den Gang gebracht worden ist.

Eben so wenig kann es aber auch befremden, daß er selbst bei allem diesem weitverbreiteten Einfluß doch eigentlich wenig oder keinen ganz getreuen Nachfolger gehabt, der genau seine Spur gehalten und das System nach dem ursprünglichen Plane vervollständigt hätte. Karl Leonhard Reinhold *) versuchte zwar, das neue Gebäude durch einen noch vermißten Grundbau unerschütterlich zu machen, und faßte zuerst den fruchtbaren Gedanken, durch eine Theorie des Bewußtseins **) eine allgemeine Verständigung zu erzielen — ein Gedanke, der seitdem immer von neuem gefaßt, aber leider noch jetzt nicht gnügend ausgeführt worden ist — indem er Subject, Object und die zwischen beiden schwebende Vorstellung genau unterschied, und aus dem factischen Vorhandensein der Vorstellungen, so wie aus der Beschaffenheit derselben erwies, das im Subjecte nothwendig deßhalb sowohl Receptivität für den objectiv gegebenen Stoff, als auch Spontaneität für die subjectiv hinzugethane Form der Vorstellungen vorausgesetzt werden müsse — zwar suchte Reinhold

---

*) Seine oft übersehenen Verdienste sind gewürdigt worden von dem Sohne, Ernst Reinhold, in dem Handb. der allgem. Geschichte der Philos. Gotha, 1830. 2ter Thl. 2te Abth. S. 140 fgd. S. auch Schelling in der Abhandlung: Vom Ich, als Princip der Philosophie. Tübingen, 1795. S. 32 fg. und Herbart Allgem. Metaphysik Bd. 1. S. 224 fgd.

**) Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag und Jena, 1789.

durch diese Theorie, wie gesagt, das kantische System zu stützen, gab aber, indem er dadurch die Aufmerksamkeit überhaupt auf ein tiefstes und einiges Fundament lenkte, vielmehr erst die Veranlassung, daß nun Fundamente gelegt wurden, auf denen das kantische Gebäude nicht mehr in seiner Integrität bestehen konnte. Salomon Maimon *) und Gottlob Ernst Schulze **) bewiesen überdieß, daß die Critik nicht vermocht hatte, den in neuer Gestalt wieder auftauchenden Skepticismus auszurotten.

Niemand aber unter den damals Mitphilosophirenden trat dem Königsberger Denker einerseits mit so viel Anerkennung seines Verdienstes bei, anderseits mit so scharfer Beredsamkeit entgegen, als Friedrich Heinrich Jacobi, der Philosoph in Pempelfort.

Er wagte es, im Namen aller Unbefangenen die Vertheidigung der natürlichen Ansicht zu führen, und that dieß mit so viel einleuchtender Beredsamkeit, daß seine Schreibart, eben so weit entfernt von scholastischer Steifheit als belletristischer Oberflächlichkeit — immerdar als Muster gelten wird; nur darf man nicht vergessen, daß er, um sein freies philosophisches Glaubensbekenntniß darzustellen, der systematischen Strenge gar nicht bedurfte, und daß er sich des philosophischen Rüstzeugs nur in so weit bediente, als er polemisch auftrat.

Um sein Verdienst kurz zu bezeichnen — er war derjenige, welcher im menschlichen Gemüthe einen tiefen und geheimnißvollen Schatz ahnete, der noch lange nicht ausgebeutet, ja kaum noch berührt worden sei; und wenn er selber auch diesen Schatz nicht zu heben vermochte, so vertheidigte

---

*) Streifereien im Gebiete der Philosophie. Berlin, 1793. 8. Critische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen. Leipzig, 1797. 8.

**) Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie etc. Helmstädt, 1792. 8. (anonym.)

er ihn doch siegreich gegen die Unglaubigen und lenkte die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen unablässig auf diesen Punct. Er sprach hiermit aus, was mehr oder weniger jeder Gebildete fühlt, es konnte ihm dabei an lauter und stiller Theilnahme von allen Seiten nicht fehlen, und so steht gewiß noch heut zu Tage der größte Theil des gebildeten Publicums auf seiner Seite.

Was den Verstand anlangt, so war Jacobi mit Kant darin völlig einverstanden, daß alle Thätigkeit desselben ein bloßes Ordnen und Formiren des anderwärts her erhaltenen Stoffes sei, wobei der Verstand selbst auf diese seine ordnende Function aufmerken, und dieselbe als Denkregeln — als Logik — aufstellen könne; welche Logik aber an sich betrachtet ohne allen Inhalt sei, daß jener also von der Beschaffenheit der Welt an sich gar nicht, sondern nur von der Art und Weise, wie wir die erhaltenen Vorstellungen bearbeiten, reden könne.

Hier aber, wo von einem durch die Sinne uns zugeführten Inhalt, und der, diesem Inhalt verliehenen Form die Rede ist, da schied Jacobi anders und genauer, als Kant, was dem Sinn, als Organ, und was dem Verstande angehört. Wie das Gegebene durch die Sinne in uns eingehe und zur Empfindung in uns werde, erklärte er für ein unerforschliches Geheimniß; genug, daß es wirklich eingehe, und mit dem Eingehen zugleich die unmittelbare Gewißheit des Gegebenseins ins Bewußtsein mitbringe. Diese Gewißheit aber, daß es da sei, und ohne unser Zuthun da sei, sei so unläugbar, daß wir diese geradezu als über jeden Beweis erhaben und durchaus keines Beweises bedürftig erachten müssen. Ehe oder während Empfindungen in uns entstehen, wird sie der Verstand noch nicht gewahr — so bald wir empfinden, ist die Affection schon geschehen; wir können also ihr Entstehen auf keine Weise belauschen. Der Verstand, als das sich selbst beobachtende Vermögen des Menschen, findet die Vorstellungen, Empfindungen, Gefühle allemal schon fertig vor; sie sind da, ehe er sehen kann, wie oder woher sie kommen;

er sieht überhaupt gar nichts in sich, bevor nicht diese Vorstellungen und Empfindungen da, d. h. auf eine ihm ganz unzugängliche Weise, wahrscheinlich aber doch durch eine Wechselwirkung der Sinne und der Objecte zu Stande gekommen sind, eine Wechselwirkung, die freilich für uns ein Wunder bleibt, deßwegen, weil ein Druck oder Stoß eines Körpers auf ein geistiges Element, wie die Seele, eine Wechselwirkung von zwei Dingen, die toto genere verschieden sind, durchaus unerklärlich ist. Das Geschäft des Bewußtseins ist nur dieß, in diese trübe Fluth, dieses Chaos ununterschiedener Empfindungen, zuerst Trennung, Bestimmtheit und Ordnung zu bringen. *)

Kant hatte zwar auch eine solche Wechselwirkung der Sinne und der Dinge an sich angenommen; er hatte angenommen, daß die Dinge uns irgendwie afficiren; aber das, was wir nun als Affection davon in uns verspüren, war seiner Ansicht nach schon so ganz und gar, durch und durch von der eignen Zuthat des Verstandes (die er hier Einbildungskraft nannte) imprägnirt, daß die Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindungen selbst für ein völlig subjectives Machwerk, für gar nicht mehr dem Subjecte entsprechend gelten

*) „Nach Jacobi offenbart zwar die unmittelbare Erkenntniß (der Verstand) auch kein objectiv Reales, aber sie ist darum nicht die Erkenntniß einer bloßen Erscheinung; vielmehr ist sie ganz die Darstellung des Objectiven, so wie es an sich beschaffen ist, nur enthält sie das Objective als solches nicht selbst und unmittelbar, sondern allein durch Zurückbeziehung auf die Wahrnehmung (sinnliche und übersinnliche), aber in dieser Zurückbeziehung auch vollständig und ganz. Nach Jacobi ist der Gegenstand der mittelbaren Erkenntniß ein getreues Abbild des Objectiv-Realen, nach Kant ein blos subjectiv nothwendiges Bild, in welchem das Ding an sich nicht einmal nachgebildet oder abgebildet ist, sondern eine schlechthinnige Erscheinung darstellt, wie der menschliche Geist selbst, der diese Erscheinung macht, in allen seinen Thätigkeiten (den theoretischen) nur ein Erscheinendes ist, dessen intelligibler Grund sonst nichts mit seinen Aeußerungen gemein hat, als das in seinem Nexus schlechthin unbekannte Causalitätsgesetz.“ Kuhn, Jacobi u. d. Philos. s. Zt. S. 283.

konnte. — Er hatte, mit einem Worte, die ganze Natur, in die wir hineinsehen, für eine subjectiv nothwendige Erscheinung erklärt, so daß Jacobi schon hier im Bereich der Sinnlichkeit den Stoff ganz vermißte, der als wahrhaft gegebener da sein und bleiben mußte, wenn der Verstand eine Grundlage haben solle.

Jacobi also berief sich auf diesen Satz: die Bilder, die ganze Mannigfaltigkeit der Vorstellungen in uns ist da — er berief sich auf diesen Satz als auf ein Factum, welches nicht nur über allen Zweifel erhaben, sondern auch selbst erst die Grundlage zu einem weiteren Nachdenken sei. Er hat hiermit zuerst ein sehr wichtiges Princip in der Philosophie geltend gemacht, nämlich das Princip der Thatsächlichkeit, und es wird sich erst in der Folge zeigen, wie unumgänglich dieß ist; hier nur eine einzige vorgreifende Bemerkung: war die Beschaffenheit der Empfindungen und Vorstellungen wirklich, wie Kant wollte, dem größten Theile nach aus der Einrichtung des Verstandes erklärlich, rührte am Ende, wie Fichte wollte, alle bestimmte Mannigfaltigkeit der Vorstellungen von der Thätigkeit des Verstandes her — so haben wir an den Empfindungen nichts Ursprüngliches mehr, sondern wir haben sogleich nur die Einrichtung des Verstandes als Princip vor uns — der Verstand bleibt allein als das Wahre und Wesenhafte übrig — er der Verstand, er allein — erscheint uns in seinen Wirkungen — nicht mehr Dinge — nicht mehr eine Außenwelt.

Um die Gewißheit einer Welt außer uns zu retten, muß man auch auf dem factischen Dasein der Empfindungen und Vorstellungen verharren, und sich nicht beigehen lassen, sie aus einer innern Einrichtung des Verstandes erklären zu wollen, denn mit einer solchen Erklärung werden sie sogleich zu subjectiven Verstandesproducten, und wir können uns vor dem Idealismus nicht mehr schützen. Jacobi also wußte sehr wohl, was er that, wenn er darauf beharrte: die Sensationen sind factisch da, und sind rücksichtlich ihres Ursprungs im Bewußtsein völlig unerklärlich.

Hatte sich aber Jacobi nur erst hier im Bereich der Sinnlichkeit die schlechthin unerklärliche Thatsächlichkeit als ein zugestandenes Besitzthum erobert, so konnte er dasselbe Recht nun auch mit desto mehr Erfolg in einer höheren Sphäre des Geistes geltend machen, nämlich in der Vernunft. Vernunft — von Vernehmen benannt — war ihm etwas ganz Anderes, als das logische Vermögen, wie es Kant in s. theoret. Philosophie darstellte. Jacobi sagte: Gleichwie unser Sinn ein Vermögen ist, das für uns Vorhandene unmittelbar wahrzunehmen im Bereich der Körperlichkeit — so ist auch die Vernunft ein Sinn, ein Vermögen, unmittelbar wahrzunehmen, was im übersinnlichen Gebiet des Geistes in uns da ist. Wir vermögen auch hier nicht zu sagen, wie und woher dieses factische Dasein von Ideen in uns, — eben so wenig als wir vorher das wie der sinnlichen Empfindungen zu erklären vermochten — aber sie sind factisch da; dieß ist wahr, unläugbar, gar keiner Beweisführung bedürftig. Jacobi konnte hier auf eine schlagende Weise gegen Kant argumentiren. Hat nicht Kant, fragte er, das factische Dasein der Ideen in seiner practischen Philosophie angenommen und als das wahrhaft letzte und gewisseste betrachtet? Begnügt er sich hier nicht mit Recht damit, das factische Vorhandensein des Sittengesetzes (des sog. kategorischen Imperativs) als das Allerunumstößlichste gelten zu lassen? That er dieß in der Theorie der Praxis, wie konnte es ihm doch nur beigehen, in der Theorie des Wissens gerade das Umgekehrte zu thun? Was dort unumstößlich gewiß war, sollte hier nichts gelten?

In der That hat hier Jacobi den eigentlichen Grundfehler Kant's mit der Sonde berührt, den Fehler, das unmittelbar Gewisse — das, worauf erst alles Andere zu bauen wäre — selbst auf etwas Anderes und Tieferes noch gründen zu wollen, wodurch denn das Erste selbst erst wankend geworden ist.

Freilich können wir bei dem, was Jacobi als das Erste und Letzte bezeichnete — im Gebiet der Sinnlichkeit die Em-

pfindungen, und im Gebiet der Vernunft die Ideen des Guten, Rechten und Schönen — noch nicht so kurzweg stehen bleiben; es ist hier nicht davon die Rede, daß er das, was wirklich das Erste, das Urfactum im Bewußtsein ist, richtig ausgefunden hätte — es ist nur davon die Rede, daß er die Thatsächlichkeit selbst als den Character des — vielleicht noch weiter zu suchenden bezeichnete, woran man das wahre Fundament des Wissens würde erkennen können — daß er den einfachen Satz aussprach: Ihr leitet Alles, was Euch für gewiß gelten soll, aus höheren Gründen ab, Ihr wollt Alles bewiesen haben. Wie soll es denn aber zuletzt mit dem höchsten Grundsatze, mit der äußersten Wahrheit werden? Hier müßt Ihr doch zuletzt bei einem thatsächlichen Vorhandensein still stehen. Selbst wenn Ihr ein Axiom — etwa das: zwei Dinge, die einem dritten gleichen, sind sich selbst gleich — als den letzten Anker der Wahrheit aufstellen wolltet — was sagt Ihr damit? Ihr sagt, das ist eine factische Gewißheit, die als vorhandenes Denkgesetz in aller Menschen Geist liegt — Ihr beruft Euch also auf das Sein, das factische Dasein dieses Denkgesetzes. Das Daseiende nämlich, sich uns unmittelbar Gebende und Aufdrängende, als z. B. das Vorhandensein unsrer selbst, das Vorhandensein unserer Denkgesetze u. s. w. kann nur als Vorhandenes aufgezeigt, dem Bewußtsein nur gleichsam vorgewiesen werden, nie aber demonstrirt, d. h. aus höheren und allgemeineren Sätzen logisch abgeleitet werden. Dieser Fehler aber war das Erbstück der Scholastik — war ein logischer Aberglaube, der alsbald auch von andern Zeitgenossen erkannt wurde, namentlich von Fries, der ihn geradezu das kantische Vorurtheil nannte (Neue Critik d. Vernunft Bd. 1. Vorrede), weßhalb er selbst bemüht war, durch anthropologische Untersuchung dessen, was factisch im Gemüth beim Erkennen vorgeht, jenen Fehler zu vermeiden.

Dieß ist der Punct, wo Jacobi fördernd eingriff in die Bildung der Wissenschaft, und den man aus seinen vielen andern Verdiensten um die Darstellung der Wahrheit

überhaupt hier nur als den wesentlichsten heraus zu he=ben hat.

Tiefsinnig spürte er dem geheimnißvollen Urquell der Ahnungen des Höchsten und Göttlichen in uns nach bis auf den Punct, wo diese Ahnung selbst als ein unmittelbares Inne=werden oder Fühlen sich kund thut; er gab nicht zu, daß dieses Ahnen weiter nichts sei, als nach Kant ein dunkler Druck der logischen Fessel beim Schließen — er bezeichnete es vielmehr als den eigentlichen Schatz und verborgenen Reichthum des menschlichen Gemüths. Weiter entwickelte er aber auch diese seine Ansicht nicht; er fühlte sich nicht etwa blos zu schwach, um weiter zu leuchten; er glaubte wirklich, das Letzte, Unerklärliche, dasjenige gefunden zu haben, was nur, daß es da ist, empfunden, nicht aber weiter erklärt wer=den — dessen Wesen gerade dadurch nur zerstört werden könne, daß man es aus noch Höherem erklären wolle. Dieß näm=lich war der Grund, weßhalb er jedes demonstrative System, jede vollkommen logisch=nothwendige, nach dem Muster der Mathematik ausgeführte Demonstration — was sie auch ent=halten möge — schon um dieser ihrer Form willen für eine unausweichlich fatalistische und pantheistische Lehre erklärte; so wie er dieß in einer früheren Schrift über Spinoza dar=gestellt hatte.

Er hatte gezeigt, es sei in unserm Geiste noch etwas mehr als ein todter und leerer Mechanismus des logischen Denkens und leerer Einbildungen; er hat uns eines tieferen noch unausgebeuteten Reichthums im Gemüth zuerst wieder versichert; und ist auch dieß sein Geschenk noch in den sie=benfachen Schleier der Isis gehüllt, so hat er doch das For=schen mächtig dadurch angeregt, daß er nur erst wieder auf das Vorhandensein dieses köstlichen Kernes hinwies. Er selbst freilich meinte, diesen Kern müsse man auch genügsam ohne sträfliche Neugier bewahren, wenn man ihn nicht verscherzen wolle, es ergehe jedem, der sich mit der Fackel des Wissens entschlossen in dieses Heiligthum wage, wie dem Jünglinge vor dem verschleierten Bilde zu Sais — denn jede vollen=

dete wissenschaftliche Beweisführung könne, wie gesagt, nichts Anderes werden als Spinozismus, ein Ausspruch, dessen volle Bedeutung in der Folge noch klarer hervortreten wird. — Er selbst wollte sein Heiligthum nicht von dem reflectirenden Verstande hervorgezogen und zergliedert haben, und schrieb dagegen die bekannte Abhandlung: „Ueber das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen.“

Wir scheiden von ihm mit der dankbaren Anerkennung, daß er uns wenigstens so viel begreiflich gemacht hat, daß es einen Inhalt des Bewußtseins — oder wenn man will — des Gemüthes, der Seele — geben kann, der schon potentialiter im Bewußtsein liegt, ehe das wirkliche Bewußtsein um ihn weiß, dessen es sich also doch vielleicht noch auf irgend eine Art glücklicher, als bisher, bemächtigen und aus der dunklen Region des Ahnens und Fühlens in das Licht des Wissens heraufördern kann. Daß man sich aber trotz jener Warnung, dennoch nicht bei dem ruhigen, d. h. unphilosophischen Besitz beruhigt, daß man dennoch auf alle mögliche Gefahr hin weiter geforscht und geleuchtet hat, ist natürlich; denn der Philosoph kann eben so gut wie der Dichter von sich sagen:

Ich halte diesen Drang vergebens auf,
Der Tag und Nacht in meinem Busen wechselt.
Wenn ich nicht sinnen oder dichten soll,
So ist das Leben mir kein Leben mehr!
Verbiete du dem Seidenwurm zu spinnen —
Wenn er sich schon dem Tode näher spinnt,
Das köstliche Geweb' entwickelt er
Aus seinem Innersten, und läßt nicht ab,
Bis er in seinen Sarg sich eingeschlossen!

Vierte Vorlesung.

(Herbart.)

Jacobi beharrte, wie gezeigt wurde, bei der Behauptung, es gebe ein Dasein, ein Wesen, welches nicht etwa blos durch und durch als reine Thätigkeit zu denken sei, sondern es liege den Dingen sowohl als dem Bewußtsein etwas Reales zum Grunde — dieß machte er besonders in der Folge gegen Fichte geltend — die Dinge seien nicht blos ein Erscheinen, die Geister nicht blos ein Denken, sondern es sei in beiden gleichsam ein Kern, eine Realität und Wesenhaftigkeit, die aber nicht weiter erkannt werden, d. h. für die wir eben keinen adäquaten Denkact oder Begriff auffinden können — eben deßhalb, weil Sein und Realität an sich allemal etwas Ruhendes, Beharrliches, an sich Wechselloses ausdrückt, Denken und Erkennen aber gerade in sich selbst das Gegentheil, nämlich Thätigkeit und Bewegung, ist. Dieser Satz, den wir hier zunächst an die Darstellung der Lehre Jacobi's anknüpfen, dürfte uns in der Folge sehr wichtig werden, wenn wir eine entgegengesetzte Richtung der Philosophie darauf ausgehen sehen, alles Ruhende, im eigentlichen Sinne des Wortes Seiende (Nicht=werden, Nicht=thun) zu vernichten, weil dieses gegenständliche Sein, um verstanden zu werden, eben selbst in Begriffe verwandelt und zugleich zu etwas Gedachtem erhoben werden müsse.

Ich schalte deßhalb, um den Gesichtspunct der folgenden Anordnung zu bestimmen, schon hier vorgreiflich noch folgende Betrachtung ein.

Fassen wir den Begriff des Seienden oder der Substanz recht scharf, und verbinden oder verwechseln ihn nicht mit dem der Ursach oder des Grundes, so werden wir gewahr,

daß Substanz, in dieser Abstraction festgehalten, eigentlich nur das Ruhende, das wandellos Daseiende bedeutet, welches in diesem seinen Dasein von gar nichts Anderm abhängt, und von dem eigentlich auch nichts abhängt. Stellen wir uns z. B. vor, das Gold, als eine gewisse Substanz ist klanglos, gelb, von einer gewissen Form; so denken wir diese Eigenschaften an dem Golde, oder vielleicht in dem Golde; wir sehen aber, so lange wir es so betrachten, nicht ein, wie die Substanz des Goldes die Ursach z. B. von der gelben Farbe ist, denken hier überhaupt noch gar nicht an einen Causalzusammenhang zwischen der Substanz und ihren Eigenschaften. Es könnte sich späterhin zeigen, daß der Begriff der Substanz und der der Ursachlichkeit, oder richtiger: des Grundes, allemal verbunden werden müßten, ja daß sie vielleicht ein und dasselbe Verhältniß in den Dingen an sich bedeuteten — aber daß dieß so sei, davon müßte man sich doch erst überzeugen, und der Begriff Substanz besagt dieß für sich selbst allein noch nicht. Substanz besagt eigentlich weiter gar nichts, als daß etwas Nichtaccidenz, Nichtinhärenz, Nichtprädicat — nicht bloße Beschaffenheit oder Eigenschaft an einem Andern und für ein Anderes sei, sondern eben selbst dieses Andere, das Selbstständige, Beharrende, schlechthin Unabhängige — das reine Gegentheil der Abhängigkeit. Diese Betrachtung muß als eine der wichtigsten für das Verständniß der ganzen neuesten Philosophie angesehen werden.

Verbinden wir nämlich den Begriff der Substanz mit dem des Grundes, sehen wir Alles, was wirklich ist, auch zugleich als Wirkendes, Bewirkendes, Ursachlichkeit in sich Tragendes an, so erscheint uns alles lebendig. Bleiben wir aber streng bei dem logisch abstracten Begriffe des bloßen Seins, oder genauer, der Substanz, stehen, ohne irgend etwas von dem Begriffe des Grundes beizumischen — denken wir uns das innere Wesen der Dinge nur so, als Substanzen, so steht Alles für sich und durch sich einzeln da, nichts bewirkt etwas, und wenn auch Eines am Andern hängt, so hängt es doch nur zufällig oder gleichgiltiger Weise

daran, ist aus diesem seinen Träger nicht geboren noch aus dessen Wesen erklärlich.

Diese Betrachtung sollte uns hier zunächst nur dazu dienen, die doppelte Richtung aufs schärfste zu bezeichnen, in welcher von nun an die nachkantischen Systeme auseinander gehen. Die eine Richtung faßt einseitig das Wesen der Dinge als Grund, als Ursachlichkeit, also ganz rein ausgedrückt, als bloße Thätigkeit und Bewegung auf, ohne eine Substanz, die thätig sei, in den Grund zu verlegen. Man kann diese Richtung die dynamische nennen, welche von der kantischen Naturlehre aus consequent fortgeführt, nothwendig die idealistische Wendung nehmen mußte. Die andere Richtung, in einseitiger Abstraction aufgefaßt, läßt alle Dinge bestehen als daseiende Substanzen, ohne innere Bewegung und Leben, als Atome, denen, wenn etwas werden soll, der Anstoß von außen kommen muß. Es ist die mechanisch-realistische.

Während nun jene dynamisch-idealistische Richtung unmittelbar nach Kant ihre eifrigsten und scharfsinnigsten Bearbeiter namentlich in Fichte, Schelling und Hegel fand, blieb auch die realistische nicht unbeachtet; schon Jacobi neigte sich zu ihr hin; in der Folge aber trat Johann Friedrich Herbart entschiedener auf diese Seite — womit indeß nichts weiter, als nur ein entschiedenes Uebergewicht jener Grundansicht über die dynamische, nicht ein reiner und vollständiger Mechanismus oder Atomismus dieses Denkers behauptet werden soll. Es könnte, historisch betrachtet, nicht gleichgiltig scheinen, welche Seite wir zuerst verfolgten. Denn allerdings traten Fichte und Schelling eher auf als Herbart, dessen „Hauptpuncte der Metaphysik“ erst im Jahre 1808 erschienen, auch hat Letzterer seitdem eine dauernde Opposition gegen jene beiden, so wie gegen Hegel behauptet und in der Polemik gegen die dynamische Richtung seine vorzüglichste Kraft entfaltet; da wir jedoch der leichtern Uebersicht wegen den polemisch-critischen Theil seiner Leistungen, so viel möglich, beseitigen und nur die positive Seite

seines Systems kennen lernen wollen, so scheint es zweckmäßiger, sein System hier sogleich näher an das Kantische zu rücken, mit welchem es der Sache nach auf das genaueste zusammen hängt, ehe wir auf dem langen Wege, welchen wir anderseits mit jenen speculativen Dynamikern werden zurücklegen müssen, die kantische Grundlage allzu weit aus dem Gesicht verlieren.

Da Kant, wie ihm schon Jacobi vorwarf, einerseits die sinnliche Erfahrung untergraben und zu bloßem Schein verflüchtigt, anderseits sich doch noch immer im Stillen auf sie gestützt, sich vielfach auf „die Materie der Empfindungen“ als den einzigen Inhalt und Stoff der Erkenntniß berufen hatte, so bot natürlich das kantische a priori und ebenso auch das a posteriori jedes einen gesonderten Punct dar, welcher von neuem angefaßt und zum Stützpunct gewählt werden konnte. Während nun jene Partei, von der Nothwendigkeit eines absoluten Princips für die Wissenschaft überzeugt, diesen Stützpunct zunächst im a priori, im absoluten Ich fand, behauptete Herbart den empirischen Standpunct in so fern, als er in dem factisch Gegebenen, d. h. in der allen vernünftigen Menschen gemeinsamen, natürlichen und unbefangenen Ansicht der Welt die nothwendige und haltbare Unterlage zu weiteren philosophischen Forschungen erkannte. Die Summe und Beschaffenheit unserer gemeinsamen Ansichten und Ueberzeugungen, der Zustand des Bewußtseins, welcher als der allgemein menschliche angenommen werden kann, dieser ist das Unmittelbare, was wir vorfinden, wenn wir zu philosophiren anfangen; und nur hierüber, über dieß Gegebene, können wir philosophiren, d. h. unsre Vorstellungen, Begriffe und Ideen durch Nachdenken berichtigen, nicht aber aus einer allgemeinen und leeren Idee, dem sogenannten Absoluten — was, genau besehen, nichts weiter als eine leere Abstraction vom Gegebenen ist — jemals etwas erschaffen. Die Philosophie ist daher, nach Herbart, nichts Anderes, als eine wissenschaftliche Bearbeitung und Berichtigung unserer allgemeinen

Begriffe zum Behuf der Erkenntniß des factisch Gegebenen; wir sollen und wollen die Natur in und außer uns begreifen, uns die wahren, ihrem Wesen entsprechenden Begriffe von ihr machen; dieß ist der Zweck und das Ziel alles Nachdenkens.

Wir nehmen daher einstweilen Alles so auf und an, wie wir es in unserm Bewußtsein vorfinden; dieß soll uns der Stoff sein, den wir bearbeiten; wir nehmen diesen Stoff, die unendlich vielen Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe, nicht als ob wir daran schon das wirklich Wahre hätten, sondern als die Masse, die sich uns zu einem zusammenhängenden Ganzen der Wahrheit erst gestalten soll; denn nähmen wir sie nicht, so bliebe uns gar nichts, weder als Ausgangs- noch Anhalt- noch Zielpunct unsres Forschens. Gesetzt auch, daß sich manches wirklich ganz anders verhalten sollte, als es uns Menschen erscheint, so muß es doch auch von diesem Scheine irgend einen Grund geben, aus dem er hervorgeht; dieser Grund muß entdeckt werden, und so leitet uns selbst der Schein nothwendig dahin, die Wahrheit zu suchen. Der Schein also kann nicht schlechthin von der Hand gewiesen und übergangen werden; denn man hat gewiß nicht den richtigen Begriff von dem Wesen der Dinge, wenn aus diesem Begriffe nicht zugleich der Schein erklärlich wird. Selbst also der natürliche Schein, um wie viel mehr nicht das Wahre in unserer empirischen Erkenntniß, ist eigentlich die Probe der philosophisch gefundenen Ansicht, und in so fern ist das Factische nicht nur der Ausgangspunct aller Untersuchung, sondern besteht auch noch zuletzt als das einzige Mittel, die ganze Rechnung darnach zu probiren und zu rectificiren.

Dieß ist einer von den Funtamentalsätzen, an welchen wir vorläufig festzuhalten haben. Es zeigt sich aber auch zugleich zweitens, daß die gewöhnlichen Vorstellungen, die wir von den Dingen und ihrer Verknüpfung unter sich haben, kurz also, daß die empirischen Begriffe bei genauerer Betrachtung mehr oder weniger Widersprüche in sich tragen und daher nicht tauglich sind, sofort als die wahren festge-

stellt zu werden. Diese Widersprüche in den höchsten und allgemeinsten Begriffen, welche dann namentlich hervortreten, wenn man sie auf die Wirklichkeit anwendet, hat zwar schon Kant bemerkt in dem Paralogismus und den Antinomieen — ja sie waren selbst den Alten kein Geheimniß — Hegel hat dieselben sogar zu dem eigentlichen Wesen des Verstandes und (wie wir sehen werden) der Existenz selbst gemacht — aber man hat mit denselben überhaupt bis jetzt noch nicht auf die rechte Weise zu verfahren gewußt; anstatt ein Mittel zu finden, die Begriffe selbst von allen Widersprüchen zu reinigen und dann erst sie auf das Gegebene überzutragen, hat man diese Widersprüche bestehen lassen, und nun entweder an der Fähigkeit unsres Verstandes, etwas wahrhaft zu erkennen, oder anderseits an der Wirklichkeit der Dinge selbst gezweifelt, auf welche diese Begriffe sammt ihren widersprechenden Elementen angewendet werden sollten. Es mußte also aus diesem unvorsichtigen Verfahren zuerst Scepticismus und dann — da man die Dinge alle bis auf das eigne Denken aus der Wirklichkeit hinweggeläugnet hatte — Idealismus entstehen.

Nach diesen oberflächlichen Betrachtungen, die uns nur vorläufig etwas von den Grundansichten Herbart's verrathen sollten, wenden wir uns nun an das System selbst.

Schon ein geringes Nachdenken über die sogenannten secundären Eigenschaften der Dinge — sahen wir früher — muß den Zweifel wecken, ob denn auch die Dinge an sich so beschaffen seien, wie sie uns erscheinen. Ist aber dieser Zweifel einmal erwacht und hat man wenigstens von einigen sogenannten Eigenschaften der Dinge eingesehen, daß sie gar nicht den Dingen, sondern uns selbst, als subjective Modificationen unsres Gefühls und Auffassungsvermögens zukommen, so schreitet die Skepsis auch unaufhaltsam weiter fort bis zu der Frage, ob denn diesem subjectiven Scheine überhaupt etwas objectiv entspreche, ob es denn überhaupt Dinge an sich gebe. Zuerst also bezweifelte man nur die Angemessenheit und Wahrheit der vorgestellten Qualitäten, jetzt bezwei-

felt man auch das Sein oder Dasein der Dinge selbst. Jenes kann man die niedere, dieses die höhere Skepsis nennen.

Ist man aber einmal bis zu diesem Gedanken vorgeschritten, so hat die Skepsis auch gleichsam ihren Culminationspunct erreicht, und man besinnt sich, daß, wenn die Existenz alles Realen überhaupt geläugnet und aufgehoben würde, auch der Schein, ja auch das Vorstellen und Denken, welches doch die unmittelbare Thätigkeit dieses Zweifelns selbst wäre, zugleich mit aufgehoben und nicht mehr da sein würde; man kommt also auf den Satz des Cartesius zurück: cogito, ergo sum, oder: das cogitare selbst, diese geistige Thätigkeit wenigstens ist doch gewiß vorhanden. Diese aber, als das Letzte, unmittelbar Gewisse, was noch allein übrig ist, wird nun auch zu einer rein idealistischen Grundlage, von der aus, und auf die gestützt, man nun sich eine Brücke zur wirklichen Welt hinüber zu schlagen gedenkt. Ob und wie dieses geschehen könne, darüber haben die idealistischen Systeme Rechenschaft zu geben. Herbart läugnet es und erkennt überhaupt diesen ganzen Standpunct nicht für den wahren, sondern nur für einen abschweifenden Versuch des Denkens an, bei dem man sogleich den Irrthum gewahren und sich zur Wahrheit zurück getrieben fühlen müsse.

Dem reinen Idealisten nämlich ist — wie sich dieß namentlich bei Fichte zeigen wird — zuletzt nichts mehr übrig, als nur sein eignes Denken, also eine Thätigkeit, ohne etwas, ohne irgend eine geistige oder körperliche Substanz, welche thätig sei. Es fragt sich, ob eine solche reine für sich allein webende und schwebende Thätigkeit überhaupt gedacht werden könne, und wenn sie auch abstracter Weise gedacht werden, d. h. wenn auch der Verstand das Wesen, welches thätig ist, und dessen Thätigkeit getrennt denken könnte, ob man doch von der letzteren sagen könne, sie *sei*. In einem gewissen Sinne zwar kann man dieß offenbar sagen, und sagt es oft, allein dann vermißt man auch sogleich ein *Etwas*, was thätig sein, denken u. s. w. soll, und kann sich überhaupt das Denken und Thun doch nur als eine gewisse Verfassung oder Be-

stimmung desjenigen Wesens denken, welchem das Sein oder Dasein im eigentlichen Sinne zukommt. Die obige Frage also führt vor allen Dingen auf eine genaue Untersuchung dessen, was uns eigentlich das Wort: Sein bedeute.

Vorerst müssen wir hier vorsichtiger, als es gewöhnlich geschieht, Sein (als Zeitwort) von dem Seienden, dem Realen, Wirklichen, und dem Wesen genau unterscheiden.*) Sein, dieser Begriff, auf den es uns hier besonders ankommt, bedeutet 1) dasjenige Verhältniß eines Gegenstandes zu unserm Denken, vermöge dessen er von dem Denken ganz unabhängig besteht und nicht verschwindet, wenn er auch aufhört, von uns oder irgend einem Menschen gedacht zu werden. Z. B. ein Berg ist, d. h. er verharret, er verschwindet nicht, obgleich ich ihn eine Zeit lang nicht vorstelle; es fällt mir nicht ein, zu glauben, der Berg sei so lange nicht da gewesen, als ich nicht an ihn dachte. Dieselbe Unabhängigkeit, die wir den Dingen, welche sind, von unserm Vorstellen zuschreiben, müssen sie aber auch 2) in Bezug auf alle andere Dinge besitzen, wenn wir wahrhaft von ihnen sagen wollen, sie seien. So werden wir z. B. von dem Glanze des Regenbogens nicht in demselben Sinne des Wortes sagen können er sei, er sei etwas für sich, wie wir dieß etwa von den Tropfen sagen, an welchen sich der Glanz der Sonne spiegelt; sondern wir würden sagen: der Glanz existirt nur durch die Sonne und ihr Verhältniß zum Tropfen, oder des Tropfens zu unserm Auge. Ebenso könnten wir von der Größe, der Entfernung u. dergleichen, von Allem, was wir als Eigenschaften einem Dinge zuschreiben, was aber genau genommen bloße Verhältnißbegriffe sind, nicht sagen, es sei, d. h. es sei etwas an und für sich, da es gar nicht an und für sich allein besteht, sondern nur an oder in einem Anderen oder für und durch ein Anderes. Der Begriff des Seins, streng aufgefaßt, heißt so viel als ab-

---

*) S. Herbart's Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philos. Naturl. Königsberg, 1828—29. 2ter Bd. S. 73 fgd.

solut=sein, und schließt jede Relativität, jede Abhängigkeit aus; denn in sofern etwas nicht an und für sich ist, sondern auf einem Andern beruht, ist es eben nicht selbst, kommt ihm der Begriff des Seins nicht zu. Dasjenige, von dem wir sagen: es ist, wird somit als selbstständig betrachtet, als unabhängig sowohl von unserm Denken, als auch von den Verbindungen anderer Dinge. Der Begriff des Seins also besagt (nach Herbart) eine ganz unabhängige Position, Setzung; welcher Ausdruck jedoch nicht zu dem Mißverstande Anlaß geben darf, als entstehe diese Setzung — das Sein des Dinges — erst durch unser Setzen, d. i. Denken. Wenn wir ein Ding als absolut setzen, so heißt dieß so viel, als wir denken es als ein nicht gedachtes Ding als nicht bloße Vorstellung; es findet hier kein Setzen im activen und transitiven Sinne dieses Zeitwortes statt, eben so wenig seiten des Dinges ein von uns Gesetztwerden — sondern blos ganz neutral: ein Selbst=dastehen, Bestehen für sich selbst; und eben diese gänzliche Neutralität von allem Gedacht= oder Bewirktwerden ist es, was dem Begriff des Seins entspricht. Sein also wird von Herbart hier ganz streng verstanden, und heißt so viel als: absolutes Sein. Eine andere eben so wichtige Bemerkung dabei ist diese: Sein bedeutet also blos eine Art und Weise der Setzung. Man fasse das Wort sein hier rein als Zeitwort und als Infinitiv, und man wird sich sogleich besinnen, daß dieses Sein selbst nichts ist, sondern blos das Verhältniß von Etwas (zu unserm Denken und zu andern Dingen) nämlich die Selbstständigkeit — das Selbstbestehen — aussagt. Man könnte daher füglich sagen: Sein ist nicht. Dieser Satz hätte einen Sinn, der uns darauf aufmerksam machen muß, daß allemal etwas hinzukommen, allemal von etwas die Rede sein muß, wenn gesagt werden soll, es sei oder sei nicht. Ebenso wenig, als etwa Laufen, Stehen, Schweben, für sich etwas ist, ist Sein etwas für sich; es handelt sich allemal hierbei um das Was, welches läuft, steht, schwebt oder überhaupt ist. Nunmehr wird es verständlich sein, wenn

es ferner heißt, zum Sein gehöre allemal ein Was oder Etwas, das da sei, ein Quale; und daß man überhaupt gar nicht von dem Sein, sondern nur von dem Seienden als von dem Wirklichen sprechen könne. In so fern einem Etwas das Sein beigelegt wird, ist es ein Reale, kommt ihm Realität zu; nur muß uns diese logische Trennung des Was, welches ist, und des Sein, welches dem Was zukommt, nicht verführen, zu meinen, das Was sei etwas für sich, außer seinem Sein, und das Sein sei etwas, ohne jenes; in der Wirklichkeit ist jenes Quale eben das Seiende, und das Seiende ist das Quale, eines und dasselbe; dadurch, daß von einem Quale gesagt wird: es ist, bekommt der Begriff desselben kein neues Ingredienz, es bleibt, was es früher (als Gedachtes) war rücksichtlich seines ganzen Inhaltes, wie schon Kant durch das bekannte Beispiel von den hundert Thalern bewiesen hat.

Das Seiende also ist allemal ein Quale, ein Etwas, welches als seiend betrachtet wird. Aber nicht jedes Quale wird als (absolut) seiend betrachtet werden können; viele Qualitäten werden die absolute Position gar nicht vertragen; die Wissenschaft wenigstens wird Vielem, von dem man im gemeinen Leben sagt: es ist, das Sein wieder absprechen müssen, nachdem dieser Begriff, wie wir sehen, auf die genauere Bestimmung des absoluten oder reinen und wahren Seins beschränkt worden ist; denn es werden sich jedenfalls bei vielen Dingen rücksichtlich ihrer Beschaffenheit Widersprüche gegen den Begriff der Absolutheit zeigen, und somit die Application dieses Begriffes auf sie unmöglich machen. Den Begriff der Realität ganz aufzugeben, ihn auf gar nichts anzuwenden, ist unmöglich; er muß seine Anwendung in der Natur finden, sonst würde Alles nichtig, als Nichts vorgestellt; dennoch kann er auch nicht ohne Unterschied auf alle Dinge (und deren Begriffe) übergetragen werden, weil diese, so wie wir sie uns denken, der absoluten Setzung widerstreben. Es wird also 1) noch einmal genau zu bestimmen sein, was man unter dem Begriff der Realität oder des

Seins (angewendet auf Dinge) verstehe, und 2) werden die Begriffe, die wir von dem Wirklichen haben, wenigstens die umfassendsten und wichtigsten, deren Realität wir am wenigsten aufgeben können, einer solchen Umarbeitung oder Bestimmung unterworfen werden müssen, daß sie mit jenem, dem Begriff der absoluten Position, zusammenstimmen.

In dem Begriff der absoluten Position oder des Seins liegt erstlich: daß die Qualität des zu Setzenden schlechthin positiv oder affirmativ sei, d. h. keine Negation oder Beschränkung enthalte, welche die Absolutheit wieder aufhöbe. Jede Negation nämlich ist entweder das gerade contradictorische Gegentheil von Position und mithin Aufhebung des Seins, oder sie ist es doch als contraire, in gewisser Beziehung, hypothetisch und relativ. Etwas, was nicht für sich bestände, sondern, um zu sein, sich an ein Anderes gleichsam anhalten müßte, wie z. B. der Schein oder Schimmer an ein erscheinendes oder schimmerndes Wesen, dem könnte nur ein relatives Sein, d. h. kein wahres, kein Sein im eigentlichen Sinne beigelegt werden, es könnte nicht für etwas Reales gelten. Auch läßt sich ja gar keine Beschränkung irgend einer Art denken, ohne daß zuvor gesetzt sei ein Positives, welches beschränkt werde.

Zweitens liegt im Begriff der absoluten Position, daß die Qualität des zu Ponirenden schlechthin einfach, d. h. auf keine Weise als eine Vielheit oder als innere Gegensätze zu denken sei. Denn wollte man das Reale etwa denken als ein Zusammengesetztes von a und b, so wären nur zwei Fälle möglich: entweder a für sich und auch b für sich allein wären absolut und reell, und dann wäre also schon jedes für sich betrachtet ein einfaches Reelles, die Zusammensetzung also unnöthig; oder keines von beiden wäre, für sich betrachtet, reell und absolut, und dann könnte auch keine Realität aus der Zusammensetzung oder gegenseitigen Abhängigkeit entstehen. Man täusche sich hier nur nicht durch den abstracten Begriff der Einheit, in welchem man Zweierlei verbinden zu können glaubt; denn dieser könnte doch nur eine

Zusammenfassung in Gedanken von zwei an sich entweder schon Realen oder Nicht-realen bedeuten. Wollte man sagen: a soll nur durch b, b nur durch a zur Realität gelangen können, so hätte man hier den sich selbst widersprechenden Begriff einer causa sui; man setzte nämlich etwas, was sich selbst erst erschaffen sollte, was also als noch nicht vorhanden zu betrachten wäre, und mithin auch nichts erzeugen könnte.

Drittens: Die Qualität des Seienden ist schlechthin unbestimmbar durch Größenbegriffe; das Seiende als solches kann nie als ein Quantum, d. h. theilbar, in Raum und in Zeit ausgedehnt betrachtet werden. Wohlverstanden: das Reale an oder in sich. In den allgemeinen Raum kann man zwar das Reale versetzen, eben so in die Zeit, aber immer nur als etwas in sich selbst Unräumliches, und Unveränderliches, gleichwie man auch den mathematischen Punct in den Raum setzen kann und nach ihm die Entfernung und die Lage (den Ort) anderer Puncte bestimmen, von ihm selbst aber doch nicht sagen kann, er sei räumlich ausgedehnt, oder fasse einen Raum in sich. Er hat keinen Raum in sich, mithin ist das Prädicat des Raumes seinem eignen Wesen völlig fremd. Das dem so sei, folgt schon aus dem obigen zweiten Satze; denn wo Größe (Ausdehnung in Zeit und Raum) ist, sind auch Theile denkbar; diese Theile sollten als Theile des Realen, also selbst wieder als Reales gedacht werden; entweder es gäbe also vieles Reale (was nicht unmöglich ist), dann aber wäre doch schon das Einzelne und Einfache real, und es bedürfte nicht erst der Zusammensetzung; oder die Realität entstände erst durch die Zusammenfassung der Einzelnen zur Einheit, und dann träte dasselbe schon oben gerügte Dilemma wieder ein. Zeit und Raum also sind zu negiren von dem Begriff des Realen an sich, aber deßhalb freilich noch nicht von den Verhältnissen, welche zwischen mehreren Realen stattfinden können; diese Verhältnisse nämlich erscheinen erst einem Dritten, dem außen stehenden Beobachter, sie gehören nicht dem Realen

selbst an, gleich wie an dem Wesen des mathematischen Punctes nicht das Geringste sich ändert, ob und wie viel auch andere Puncte mit ihm (von einem Geometer) in Beziehung gesetzt werden. Die Frage, ob es mehr als ein Reales in der Wirklichkeit gebe, kann nicht a priori entschieden werden; genug, daß im Begriffe des Realen (nach Herbart's ausdrücklicher Versicherung) nichts liegt, was den Gedanken der numerischen Vielheit ausschlösse, nur soll man keine Vielheit der Theile oder Qualitäten in einem und demselben Realen setzen, und mithin keine Räumlichkeit und Zeitlichkeit, weil diese Begriffe unmittelbar die unendliche Theilbarkeit in sich einschließen und somit auch auf das Reale übertragen würden. Ist es aber einmal verboten, das Reale auf irgend eine Weise theilbar zu denken, so folgt daraus, daß man sich dasselbe auch nicht als ein Continuum vorstellen dürfe. Diese Vorstellung nämlich, die der stetigen Größe, beruht darauf, daß man sich in dem Realen successiv Theile — aber als stets verschwindende, in einander fließende — denkt, freilich nur um sie sogleich wieder aufzuheben; also doch eine Procedur des Denkens mit dem einfachen Realen vornimmt, die, nach dem bereits Gesagten, auf dasselbe gar nicht anwendbar ist, sondern sich nur auf den Raum und die Zeit bezieht, welche man fälschlicher Weise dem Realen als Schema der Existenz untergeschoben hat. Wie mit der Stetigkeit, so verhält es sich aber aus denselben Gründen auch mit dem Begriff der Unendlichkeit. Auch diese bedeutet nur ein Mißlingen des Vorstellens, welches über dem Zusammenfassen des Vielen (als Theile eines Continuums) ermüdet und mit dieser seiner eigenen Handlung nicht zu Ende kommen kann. Das Sein (die absolute Position) ist ein Gedanke, der ein für alle Mal fertig ist; ein Etwas, mit dessen Setzen man nie zu Stande käme, ein nie ganz zu Setzendes, wäre kein Absolutes; auf dasselbe ließe sich also der Begriff des Seins nicht anwenden; eben so wenig als er sich auf den Raum als solchen — die unendliche (blos vorge-

stellte) Leere — das unendliche Nichts — und auf die Zeit als solche, anwenden läßt.

Ist nun auf diese Weise vorläufig der Begriff des Seins selbst, welches nun einmal das nie wegzuläugnende eben so sehr a priori als a posteriori feststehende Grundelement der ganzen Metaphysik ist, erst gesichtet und beleuchtet, so kann man nun auch getrost mit demselben an die Erfahrung, d. h. an das a posteriori gegebene Einzelne gehen, um sich mittelst jenes Begriffs das Wesen der Dinge richtig zu denken, oder dieselben gleichsam durch jenen hindurch in der rechten Beleuchtung zu erblicken. Nur vergesse man hierbei nicht, daß der Begriff des Seins, oder wie er nun genauer bestimmt war, der der absoluten Realität nichts weiter als eine Art und Weise war, sich die Dinge zu denken, nämlich gerade als nicht blos gedachte, als Nicht-vorstellungen oder bloße Wirkungen von uns oder Anderem, sondern als selbstständige, selbst auf sich selbst beruhende. Zwar kommt auch den bloßen Verhältnissen, ja dem Scheine selbst, in so fern er ganz unabhängig von unserer Willkühr sich aufdrängt, eine gewisse Selbstständigkeit, aber doch nur in Bezug auf unser Vorstellen zu, nicht an und für sich selbst; es wird sich also auch von jenen Verhältnissen in gewissem Sinne sagen lassen: sie sind wirklich; dieser Unterschied kann jedoch erst später näher erwogen werden und bleibt vor der Hand, um den Begriff der Realität nicht zu verwirren, bei Seite. Bezeichnet nun aber dennoch dieses Sein eine bloße Art und Weise des Setzens (oder vielmehr Selbststehens), so muß auch allemal noch Etwas hinzugedacht werden, was da stehe. Dieses Etwas, und dieses Dastehende oder Seiende sind nicht zweierlei; das, was es ist, und seine Existenz sind gar nicht zu trennen, oder wie Zweierlei zusammen zu knüpfen, sondern dieses Was ist die Qualität, die gesetzt wird; verträgt es die absolute Setzung, so ist es eben selbst das Absolute, und man muß nicht außerdem noch eine Substanz suchen, an der es als Qualität inhärire; sie selbst ist

das Absolute, mithin sind alle Qualia (alle existirende Qualitäten) als Substanzen zu betrachten.

Doch dieß führt uns weiter und sofort in den ersten Theil der Metaphysik selbst hinein. Es ist also Zeit, uns vorher noch durch einen Blick auf die Eintheilung und Gliederung des Systems im Allgemeinen zu orientiren.

Aus dem bereits Vorgetragenen hat sich zur Gnüge ergeben, daß das Nachdenken, sobald es über das empirisch Gegebene zu philosophiren anfängt, nothwendig und natürlich zuerst eine skeptische Wendung nimmt, welche das gesammte Wissen mit einer allgemeinen Unwahrheit bedroht. Die allgemeinen Begriffe der Kategorieen gerathen mit sich selbst in Widerstreit, sobald sie auf das wirklich Gegebene angewendet, d. h. sobald die empirischen Dinge ihrem Wesen und Verbindungen nach durch jene Begriffe gedacht und erkannt werden sollen. Daß solche Widersprüche unvermeidlich eintreten, und welche es vornehmlich sind, dieß zu zeigen ist die Aufgabe des ersten oder vorgängigen allgemeinen Theils der Philosophie, der Propädeutik oder der Einleituug in die Metaphysik, welche also die Nachweisung der gegebenen und doch zugleich widersprechenden Grundbegriffe enthält.

Da nun aber aller Widersprüche ungeachtet, dennoch die Begriffe, durch welche das Reale gesetzt wird, auf Geltung Anspruch machen, so müssen, wie gesagt, diese Begriffe selbst erst von ihren Widersprüchen, d. h. von den ihnen anhängenden Beziehungen und Bestimmungen gereinigt werden, welche ihre Anwendung auf das Gegebene hindern. Hierzu bedarf es einer großen Vorsicht und Enthaltsamkeit von allem Rathen aufs Geradewohl; es bedarf mit einem Worte, einer gemessenen Methode, von Herbart die Methode der Beziehungen genannt, welche hauptsächlich dazu dienen soll, das auf allerlei Auskunftsmittel sinnende Denken streng im Gleiße zu halten und vor aller Willkühr der Einfälle zu sichern. Denn sie stellt nicht etwa einen allgemeinen logischen Schematismus auf, nach welchem alle und jede Probleme gleichsam mechanisch gelöset werden könnten, sondern sie richtet sich nach der Beschaffenheit jedes

einzelnen zur weitern Bearbeitung vorgelegten Princips, und kann daher eigentlich auch nur mit diesen Bearbeitungen selbst, wie wir sie bei Herbart finden, also so zu sagen ex usu erlernt werden. Wir erwähnen nur beispielsweise und um hier gelegentlich einen oft mißverstandenen Ausdruck zu erklären, das logische Verhältniß zwischen Grund und Folge, welches der Form des Schlusses zum Grunde liegt. Der Grund, sagt man, muß die Folge schon in sich enthalten, sonst könnte sie nicht aus ihm hervorgehen; dennoch sollen Grund und Folge nicht dasselbe sein; sie sollen also mit einander identisch sein und auch wieder nicht. Dieser Widerspruch wird von Herbart durch die sogenanten zufälligen Ansichten erklärt. Dieß ist ein aus der Mathematik hergenommener Ausdruck, mit welchem nicht etwa überhaupt zufällige oder glückliche Einfälle in die Logik eingeführt werden sollen, sondern dieser Ausdruck heißt in Bezug auf obiges Problem so viel: ein und derselbe Begriff kann oft, ohne daß das Geringste an seinem Wesen geändert wird, in sehr verschiedenen Beziehungen zu andern Begriffen betrachtet werden; so kann z. B. die gerade Linie gedacht werden bald als Tangente, bald als Radius eines Kreises, ohne daß sie deßhalb aufhörte, eine und dieselbe gerade Linie zu sein. Ein Ton kann als Tertie, Quinte, Septime, Octave (von andern Tönen), als harmonisch oder disharmonisch betrachtet werden, ohne daß er an sich aufhörte ein und derselbe Ton zu sein. Tangente und Radius sind zwar verschiedene Begriffe, wenn man jeden für sich betrachtet, sie fließen aber in einen zusammen, wenn man sie als in dem höheren gemeinschaftlichen enthalten denkt.

Für diesen höheren, den der geraden Linie, ist es nicht wesentlich, in diesen oder jenen Verbindungen zu stehen, in welchen sie Radius oder Tangente ist, sondern blos zufällig; es sind dieß blos in unsern Augen Merkmale von ihr und können also füglich zufällige Ansichten genannt werden. In der Mathematik ist dieses Hilfsmittel allgemein im Gebrauch, so daß viele Probleme ohne dasselbe gar nicht zu lösen sein würden; und auch auf metaphysische Begriffsconstructionen

läßt sich eine analoge Anwendung desselben machen, wenn die gegebenen Principien selbst darauf hinweisen. Im Allgemeinen also möchte Herbart's Methode der Beziehungen zu characterisiren sein als eine Anweisung, die Widersprüche der Begriffe, welche auf Geltung Anspruch machen, nicht nur aufzufinden, sondern auch aufzulösen, und zwar dadurch, daß man diese Begriffe, die als abstracta aus ihrem natürlichen und ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen, und eben deßhalb mangelhaft und unfähig geworden sind, in dieser Gestalt wieder auf das Gegebene angewendet zu werden — daß man diese Begriffe wieder mit der Fülle und Vollständigkeit ihrer ursprünglichen Beziehungen ausstatte, und sie dadurch ihrer Bestimmung, die Begreiflichkeit des Gegebenen zu vermitteln, wieder zurückgebe.

Vor der Frage, welches die allgemeinen Begriffe sind, die der Metaphysik insbesondere zur Bearbeitung vorliegen, ist noch die Bemerkung einzuschalten: Da es nicht Logik, sondern Metaphysik, nicht Denklehre, sondern Erklärung des Wesens der wirklichen Dinge ist, was hier verhandelt werden soll, so können auch nicht die allgemeinen rein formellen und abstracten Gedankenverhältnisse, wie in jener Wissenschaft, abgesehen von der Wirklichkeit, zur Sprache kommen, sondern die Metaphysik wird es gerade nur mit denjenigen allgemeinen Begriffen zu thun haben, welche sich auf die Wirklichkeit beziehen und zur Erklärung derselben dienen sollen. Sie beschäftigt sich also z. B. nicht mit den rein abstracten Begriffen oder Kategorieen der Möglichkeit, Nothwendigkeit u. s. w., sondern diese Gedankenverhältnisse als gehörig bestimmt voraussetzend, erfaßt sie ihre Probleme in dem Bereich der wirklichen Welt. Diese aber besteht nicht aus Allgemeinheiten, sondern aus lauter individuellen und bestimmten Einzelnheiten; es giebt z. B. nirgends ein Menschengeschlecht, ein Thier- und Pflanzenreich, sondern es giebt in der That blos einzelne Menschen, Thiere und Pflanzen. Wenn also die Metaphysik dennoch allgemeine Classenbegriffe zu ihrem Gegenstande wählt, so thut sie dieß mit dem aus-

drücklichen Bewußtsein, daß diese Benennungen nichts als Abbreviaturen des Denkens und Sprechens für die ganze Vielheit aller einzelnen Wesen einer Gattung sind, und daß nur die Gattung genannt, die einzelnen Individuen aber, als das wirklich Existirende, darunter verstanden werden.

Deßwegen spricht die Metaphysik erstlich nicht von dem blos logisch abstracten Verhältniß der Inhärenz, oder Substanz und Accidenz, sondern bringt dieses Problem auf den Ausdruck des Dinges mit mehreren Merkmalen, welchem sich sodann die Erklärung des sich verändernden Dinges anschließt, wobei die Kategorie der Causalität und Dependenz obwaltet. Sie handelt zweitens von dem Begriff der Materie oder Körperlichkeit, und drittens von dem Ich oder der Seele des Menschen in besonderen Abschnitten. Diese drei Grundbegriffe, die dem Princip gemäß nicht auf logischem sondern empirischem Wege gefunden oder vielmehr gegeben sind, bestimmen die drei Haupttheile der Metaphysik: erstens das Ding mit seinen Merkmalen und Veränderungen (das Reale überhaupt) ist Gegenstand der Ontologie; die Materie und die Form derselben, also Raum und Zeit, welche insbesondere eine genaue Prüfung des Begriffes der Stetigkeit erfordern (daher Synechologie, von συνεχές, d. Stetige, genannt), machen den zweiten Theil aus; und das Ich als der Sitz des subjectiven Scheines und das nothwendige Beziehungsglied desselben, nämlich als das Subject, dem etwas erscheint, ist der Inhalt des dritten Theiles, der Eidölogie (εἶδος, Ansehen, Schein). Die Synechologie legt den Grund für die Naturwissenschaften, die Eidologie für die Psychologie.

Nach diesem Ueberblick auf das Ganze der Metaphysik wenden wir uns zurück auf das erste Problem derselben, die Untersuchung des Dinges an sich, bei dem wir oben abbrachen. Wir sahen: das Sein und das Was lassen sich wohl in der Abstraction aber nicht in der Wirklichkeit trennen; das Was, welches als seiend gesetzt wird, ist die Qualität, das Quale selbst, und das Quale ist mithin das Absolute,

dafern es anders vermöge seiner Natur die absolute Position verträgt, und mithin sind alle solche Qualia als ebenso viele absolute Substanzen zu betrachten.

Der schon oben genau bestimmte Begriff der Realität soll nun zunächst auf die einzelnen Dinge, wie sie uns erscheinen, angewendet werden; die Dinge sollen real sein. Nun stellt sich aber jedes wahrnehmbare Ding den Sinnen als ein Complex mehrerer Merkmale dar. Das Ding selbst, sagen wir, hat die und die Merkmale, wir denken uns das Ding als die Substanz, welcher mehrere Merkmale (Accidenzen) inhäriren. Allein wir kennen auch bereits den Widerspruch, welcher in dieser Fassung liegt; denn sondert man in Gedanken alle die Merkmale ab, die das Ding haben soll, um zu sehen, was das Ding rein an sich selbst sei, so findet sich, daß gar nichts mehr übrig bleibt, und wir sehen ein, daß es nur eben der Complex der Merkmale, die Gesammtheit und Verbindung derselben zu einem Ganzen war, was wir als das eigentliche Ding, als die eigentliche zum Grunde liegende reale Substanz betrachteten. Ein bloßer Complex aber, ein Beisammensein ist nichts Reales, sondern nur ein Verhältniß, in welchem Realien stehen können. Forschen wir nach, wie wir zu diesem widersprechenden Begriff gekommen sind, so zeigt sich: jedes einzelne Merkmal (z. B. die Farbe, der Ton, der Geschmack, die Schwere) hat eine besondere Empfindung in uns erregt, in und mit diesen Empfindungen haben wir den Stoff der Vorstellung überkommen; wir haben aber allerdings auch diese verschiedenen Stoffe in einer solchen Verbindung (Form) durch die sinnliche Erfahrung überkommen, daß wir nicht nur jede einzelne Empfindung, sondern auch diese ihre Form oder Verbindung unter sich für gegeben erachten müssen. Wir schließen also: es entspricht unsern einzelnen Empfindungen sowohl als jener Gesammtform etwas in der Wirklichkeit, nämlich jenen Empfindungen etwas Reales, und dieser Form auch eine bloße Form oder ein bloßes Verhältniß, in welchem das gegebene mannigfache Reale stehe. So schließen wir ganz richtig. Daraus folgt

aber auch, daß das Reale, welches in der objectiven Welt unsern Empfindungen entspricht, eben dasjenige sein werde, was wir vorhin als Accidenzen, mithin als Nichtreales, als bloße abhängige Merkmale des Realen setzten. Ist es nun erlaubt, vermöge dieser zufälligen Ansicht, das eine Reale, was wir vorhin als das Ding setzten, in mehrere Reale zu zerfällen und diese in ihrer Gesammtheit für das Ding zu erklären, so haben wir die Lösung des Widerspruchs und die einzige mögliche Erklärung des Dinges mit vielen Merkmalen gefunden.

Dabei hat sich freilich gezeigt, daß das ganze Verhältniß der Inhärenz sich in der Wirklichkeit gerade umgekehrt hat; das, was uns vorhin als das eine Reale, die Substanz erschien, ist zu einem bloßen Verhältniß geworden, und was uns als das Accidentelle, als bloße Merkmale erschien, ist zu eben so viel Realen geworden. In und durch unsere einfachen Empfindungen von denselben geschehen die absoluten Positionen, welche das Sein derselben besagen. Zwar soll dieß nicht so viel heißen, als: das Blau, Kalt, Süß u. s. w. sind die Substanzen, sondern nur so viel: diesen subjectiven Empfindungen entsprechen in der Wirklichkeit ebenso viele Realitäten, von welchen wir auf irgend eine Weise, von jeder besonders, afficirt werden, wie aber das an sich sei, was diese Empfindungen hervorruft, ist unserm Sinne und Verstande unerreichbar; — genug, daß es etwas objectiv Wirkliches sein muß, und daß dieses unter sich eben so verschieden sein muß, als unsere Empfindungen unter sich verschieden sind; denn der Satz steht fest, daß jedweder Schein auf ein bestimmtes Reale hinweiset, und mithin, so vieler Schein, so viele Reale gesetzt werden müssen. Wollen wir uns die Veränderung unserer Naturansicht, die aus dieser veränderten metaphysischen Ansicht hervorgehen wird, im Voraus einiger Maßen deutlich machen, so würde man z. B. die Ursachen der Farbenveränderung, welche die Blätter der Bäume im Frühling, Sommer und Herbst erleiden, nicht mehr etwa blos in der vermehrten oder verminderten Productionskraft des Bau-

mes selbst, sondern vielmehr in andern und neuen hinzutretenden realen Stoffen, als z. B. Oxygen, Chlor u. s. w. zu suchen haben. — Doch alle dergleichen Anwendungen würden hier noch sehr vorzeitig und oberflächlich sein.

Für was werden wir also jedes besondere und scheinbar einfache Ding zu halten haben? Wie wird es als an sich beschaffen zu denken sein? Als ein Complex oder Aggregat von vielen einfachen Substanzen oder Monaden, die in eine mehr oder weniger constante Verbindung unter sich getreten sind, so daß ihre Gruppirung, erfahrungsmäßig wiederkehrend, von uns für ein Ding gehalten wird. Gleichwie also Herschel mit künstlich geschärftem Blicke jüngst mehrere Lichtflecken, die das bloße Auge für einfache Sterne hält, als Doppelsterne oder ganze Sternhaufen erkannt hat, so entdeckt hier Herbart in dem einen Dinge ganze Haufen einfacher Substanzen oder Monaden.

Doch wir haben uns hier des Ausdrucks Substanzen bedient, weil er uns nach den vorhergegangenen Betrachtungen für das Ansichseiende der geläufigste war. Herbart enthält sich dieses Ausdrucks in dieser Verbindung und benennt seine Monaden nur Reale, sich jenen Ausdruck aufsparend für ein Verhältniß, welches wir erst noch näher zu beleuchten haben. Ja wir müssen bei dieser Gelegenheit zugleich auch gestehen, daß selbst der Ausdruck Monaden von Herbart vermieden wird, vielleicht weil er zu sehr an die Leibnitzischen erinnert, welche von den seinigen allerdings verschieden sind, vielleicht auch, weil Monaden jetzt öfters mit Moleculen gleichbedeutend gebraucht wird, welche ebenfalls etwas Anderes sind; und am allerwenigsten würde sich Herbart gefallen lassen, seine Reale mit dem Ausdruck Atome, sein System mit dem Namen einer Atomistik belegt zu sehen. Dieses letzteren enthalte ich mich, wie billig; eine Monadologie aber, wenn auch in wesentlichen Puncten eine von der Leibnitzischen verschiedene, das System zu nennen, muß der Kürze wegen wohl erlaubt sein, wie auch schon aus dem bisher Vorgetragenen einleuchtet.

Fünfte Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Wir gebrauchten am Schluß des letzten Vortrags den Ausdruck: Haufen oder Aggregat für den Complex von Monaden, woraus ein einzelnes Ding bestehen soll. Mit Recht aber würde man sich an diesen Ausdruck stoßen, falls es bei dem Begriff eines bloßen Aggregates bleiben sollte. Wo Mehreres constant beisammen bleibt, wo, wie wir sahen und noch ferner sehen werden, auch diese Verbindungsformen als erfahrungsmäßig gegeben, anerkannt werden müssen und mithin auch auf eine objectiv wirkliche Verbindung hindeuten, da kann dieselbe wohl schwerlich ein bloßes Aggregat genannt werden, was immer nur eine gewisse Zufälligkeit in dem Beisammensein der einzelnen Bestandtheile, eine blos äußerliche Gruppirung ohne inneres und wesentliches Bindemittel ausdrücken würde. Allerdings kann nicht die Rede davon sein, daß die Dinge in der Wirklichkeit nicht als wirklich verbundene Monaden zu denken wären. So wie sie uns verbunden erscheinen, so sind sie es auch, und wo sie uns nicht verbunden erscheinen, wären sie es auch nicht. Allein es kommt hier nicht darauf an, ob die Monaden an sich unter einander überhaupt verbunden sind, sondern wie sie es sind. Das, was wir bei dem bisher festgestellten Begriff des Dinges noch vermissen, ist nicht die Verbindung seiner elementarischen Bestandtheile überhaupt, sondern es ist die dynamische und vornehmlich die organische Verbindung, welche wir unter den Theilen oder Gliedern vieler Naturproducte wahrzunehmen und voraussetzen zu müssen glauben. Eine blos äußerliche oder mechanische Verbindung, ein conglomeratähnliches Zusammensein würden wir z. B. den unorganischen,

erdigen Körpern allenfalls zusprechen lassen, aber nicht so den organischen. Dieß aber ist eine Untersuchung, welche theils zu speciell in die Naturwissenschaft eingreift, und deren Lösung sich auf das Gegebene besonders stützen muß, theils gehört sie wenigstens nicht in die Ontologie, sondern erst in die Synechologie, die sich mit der Körperlichkeit insbesondere beschäftigt, und kann einige Aufklärung erst durch die Beleuchtung des Begriffs der Stetigkeit der Materie, als welche der atomistischen Verbindung gerade entgegengesetzt wäre, erhalten.

In der Ontologie kann dieses Problem nur so gefaßt werden, daß gezeigt wird, in wie fern der einmal festgestellte Begriff des Realen einen gegenseitigen Einfluß des einen Realen auf das andere, mit einem Worte: ein Causalitätsverhältniß anzunehmen und zu bestimmen gestatte, oder nicht. In dem Begriff des Realen selbst, den wir unverbrüchlich festhalten müssen, fanden wir weiter nichts, als absolute Einfachheit, Unveränderlichkeit und Quantitäts- oder Raum- und Zeitlosigkeit bei der absoluten Position, welche jede Relativität, Abhängigkeit und Beschränkung des Wesens ausschloß. Es ist klar, daß von solchen Wesen eben nur gesagt werden kann: daß mehrere beisammen sind; denn das sehen wir; nicht aber, warum sie beisammen sind; wenn man den Grund davon nicht etwa außerhalb alles Gegebenen und außerhalb der ganzen Metaphysik suchen will, etwa im practischen Theile der Philosophie oder im Gebiete des Glaubens. Schon hier muß man sich daran erinnern, daß die Metaphysik nicht berufen ist, eine Kosmogonie zu entwerfen, die ein für allemal für uns unerreichbar bleibt, sondern nur das Geschäft hat, das Gegebene und seine Formen mit den logischen Denkformen zu versöhnen; d. h. begreiflich zu machen, nicht aber über das Gegebene hinaus in ein uns völlig unzugängliches Gebiet einzudringen. Sollte die Metaphysik einen Grund davon aufzeigen, so könnte sie ihn nirgend anders finden, als im Begriff des Realen selbst. In diesem aber würde man ein solches Bindemittel der Mo-

naden unter sich zu bestimmten Gruppen vergeblich suchen. Das Reale ist das absolut Selbstständige, keines Andern Bedürftige, absolut Unveränderliche. Wollte man sagen: einige Reale haben eine solche Qualität, daß sie anderer irgendwie bedürfen, um vollständig das zu sein, was sie sein sollen, so höbe man den Begriff der Selbstständigkeit, d. i. den Begriff der absoluten Position selbst wieder anf. Keines von allen braucht ein anderes, um sein Wesen zu vervollständigen, keines kann irgendwie den Einfluß eines andern auf sich gestatten, denn es ist unveränderlich, keines kann sich aus demselben Grunde in sich selbst verändern. Anstatt also gewisse Kräfte, Einwirkungen, Activität und Passivität in den Monaden anzunehmen, muß man sich darauf beschränken zu sagen: weil das Reale in gewissen constanten Gruppen erscheint, so muß es dergleichen Verhältnrsse an sich geben; und nun kann man weiter forschen, wie in den wirklichen Verbindungen der Realen dasjenige Verhältniß zu denken sei, welches gewöhnlich als das Verhältniß der Inhärenz aufgefaßt wird. Diese soll aber zugleich als Dependenz erscheinen, d. h. es soll eines der Realen die Ursach sein, welche die andern an sich knüpft. Dieß also führt uns auf das Verhältniß der Causalität. Nun kann es immanente und transeunte Ursachen geben. Wenn eine Substanz als immanente Ursach (Realgrund) gedacht wird, so ist sie mit ihren Accidenzen oder Merkmalen eins und dasselbe, und die Merkmale sind nur ihre Gestalt oder Erscheinung. Diese Vorstellungsweise ist aber durch obige Untersuchung bereits von dem Dinge und seinen Merkmalen zurückgewiesen. Transeunte Ursachen dagegen sind diejenigen, welche in Einwirkungen eines Dinges in die Sphäre eines andern bestehen nnd in diesem Veränderungen hervorbringen; es gehören also dazu wenigstens zwei Dinge und die Wirkung bleibt nicht in dem wirkenden Dinge, sondern geht auf die Accidenzen eines andern über, oder bewirkt, gebirt wohl gar ein neues Ding aus sich, indem es selbst ungeschwächt fortbesteht. Auch diese Vorstellung ist hier durchaus nicht an ihrer Stelle; denn reale

Einwirkungen von einem Realen auf das andere widersprechen dem Begriff der absoluten Realität. Ebenso wenig endlich könnte man solche Einwirkungen durch Kräfte vermittelt denken, die gleichsam von einem Realen aus und über dasselbe hinaus, wie unsichtbare Arme, in das Wesen oder die Kräfte des andern eingriffen. Denn abgesehen davon, daß solche Kräfte ohne einen realen Träger wiederum nicht denkbar sind, ergiebt sich auch bei einigem Nachdenken, daß das Wort Kraft überhaupt nichts bedeutet, als die vorausgesetzte, als möglich gedachte Wirkung selbst. Eine Wirkung, suspendirt, aber doch erwartet, ist eine mögliche Wirkung, d. h. keine wirkliche, sondern nur denkbare; man giebt ihr eine Ursach, welche aber noch ruht, d. h. wiederum nichts weiter, als man denkt sie, setzt sie in Gedanken, mithin als möglich, und eine solche Ursach nennt man Kraft oder Vermögen; eine Ursach aber, die nicht wirkt, ist ein Widerspruch, Ursach und Wirkung sind correlate Begriffe. Doch hiervon wird noch in der Eidologie insbesondere die Rede sein.

Wenn nun mit allem diesem nichts gewonnen ist, so fragt sich, wie denn doch in der Gruppe von Monaden, welche zusammengenommen ein Ding ausmachen, eine Monade als die Ursach der Vereinigung gedacht werden könne; denn eine unter den Vielen soll die Rolle der Substanz und des Grundes übernehmen, als Ursach der Vereinigung gedacht werden, damit die Form der Einheit des Dinges erklärt werde. Dieß ist es eigentlich, worauf es ankommt, und was erklärt werden muß, denn diese Einheit ist eine gegebene Erscheinung. Wir könnten zwar sagen, es solle nicht nur das Beisammen=sein und =bleiben, sondern vor allen Dingen erst das ursprüngliche Zusammenkommen erklärt werden; denn nur durch dieses werde jenes vollkommen aufgehellt. Allein was das Zusammenkommen anlangt, so würde zu einer solchen Erklärung vorausgesetzt: 1) daß die Monaden ursprünglich nicht beisammen gewesen wären, 2) Raum und Zeit, 3) Bewegung — alles Begriffe, mit welchen wir uns bisher noch gar nicht beschäftigt haben.

Die Frage ist also vor der Hand blos auf die Ursachen der factisch gegebenen Einheit des Dinges zu beschränken. Diese Erscheinung aber wird dadurch hervorgebracht, daß eines der vielen Realen, welche zu einem Dinge zusammengruppirt sind, die Stelle des vereinigenden Mittelpunctes vertritt. Dieses Reale aber ist, wie gesagt, keineswegs die immanente Ursach der verschiedenen an ihm erscheinenden Merkmale, sondern die vielen Realen, die den Merkmalen zum Grunde liegen, sind eben so viele Ursachen eines ebenso vielfachen Erscheinens, jede für sich. Nun erscheint aber kein Reales in der gegebenen Verbindung für sich allein (auch könnte ein rein einfaches Reale für sich allein gar nicht zur Erscheinung kommen); sondern als das und so, wie sie erscheinen, erscheinen sie nur in der gegebenen Verbindung, keines allein, sondern eines mit dem andern. Diese complicirte Erscheinung eines jeden weiset also selbst schon auf ein anderes hin, dieses vielleicht wieder auf ein anderes u. s. f., und nehmen wir nun an, daß eines von diesen vielen eine solche Stellung unter ihnen behauptet, daß alle ihrerseits zuletzt auf dieses eine hinweisen, sich alle wie Radien der Gesammterscheinung in diesem als dem Mittelpunct vereinigen, so wird dieses den Vereinigungspunct des vielfachen Scheines abgeben, und dadurch die Einheit desselben bewirken, mithin die Stelle der gesuchten Substanz vertreten, während alle übrige die Ursachen der erscheinenden Merkmale abgeben und selbst auch hinwiederum durch ihre Stellung die Ursachen sind, daß jene eine als die Substanz erscheint. So viel in der Kürze, um nur bemerklich zu machen, wie weit dasjenige, was man etwa für die Substanz eines Dinges erklären möchte, davon entfernt ist, die eine Gesammtursache aller Merkmale und Erscheinungen an einem Dinge zu sein, und zugleich um näher zu bezeichnen, welchen Sinn das Wort Substanz in engerer Bedeutung bei Herbart hat.

Mit den Begriffen von Ursach und Wirkung hängt aber aufs genauste zusammen der der Veränderung, und es ist demnach noch übrig, das zweite Problem der Ontologie zu lösen, das Ding mit wechselnden Merkmalen.

Der Begriff der Veränderung wird vorerst eben so von den ihm anhängenden Widersprüchen zu reinigen sein, wie dieß schon mit dem Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen geschehen ist. Dort sollte das Ding identisch mit den verschiedenen ihm anhängenden Merkmalen sein, hier soll es identisch sein mit den an ihm wechselnden, successiven Merkmalen; es soll sich verändern, und doch soll es in und nach der Veränderung noch dasselbe Ding genannt werden können. Stellt man sich vor, daß das Ding aus mehreren Merkmalen zusammengesetzt ist, als deren Inbegriff es betrachtet wird, und daß einige dieser Merkmale wechselten, während andere blieben, auch wohl ganz neue hinzutraten, so kann jenes auf keine Weise als der Inbegriff derselben Merkmale vor und nach der Veränderung betrachtet, also auch auf keine Weise noch dasselbe Ding genannt werden; denn jedes Merkmal hat hier gleichen Anspruch auf Wesentlichkeit, da ja erst alle zusammen das Ding ausmachen.

Man erräth aus dem Vorigen leicht, welches die Lösung dieses Problems sein, und welche Ansicht des sich verändernden Dinges daraus hervorgehen werde. Das Ding ist, wie gezeigt worden, nicht ein Reales, sondern ein Complex mehrerer reellen Monaden; einige derselben bleiben, d. h. sind in dem veränderten Dinge noch da nach der Veränderung, wie vorher, nämlich diejenigen, welche die Ursachen der sogenannten wesentlichen, d. i. bleibenden Merkmale des Dinges sind; an die Stelle der übrigen sind indessen andere Monaden getreten. Indem also die Ursachen aller Veränderungen in eben so viel gehenden und kommenden realen Bestandtheilen des Dinges gefunden werden, wird die Meinung, als bringe eine einzige, allen Erscheinungen zum Grunde liegende Substanz alle diese verschiedenen Wirkungen aus und an sich hervor, ändere sich mithin selbst — als durchaus unstatthaft verworfen. Es giebt in diesem Sinne kein inneres Verändern, kein Selbstbestimmen, kein Werden und Leben, kein lebendiges Wesen; die Monaden sind und bleiben an sich unveränderlich; sie werden nicht verschieden ihrer Qualität nach

in sich, sondern sie sind eine von der andern verschieden ur=anfänglich, und behaupten jede ihre Qualität ohne irgend ei=nen Wechsel. Die Veränderungen des Dinges, auf welche der gegebene Schein hinweiset, werden blos durch das ver=schiedenartige äußerliche Zusammentreten oder Entfernen der Monaden — durch ihr Kommen und Gehen bewirkt, des=sen erstes Motiv aber in der Metaphysik eben so wenig er=klärt werden kann, als das Zusammen= oder Nichtzusammen=sein derselben. Nur wenn eine Reihe von Veränderungen in der Natur bereits empirisch beobachtet worden ist, läßt sich in der Physik über ihren ferneren Lauf etwas bestimmen. Die Metaphysik sagt blos: wenn die und die Monaden so und so beisammen sind, erfolgen die und die Erscheinungen, oder wenn die und die Erscheinungen gegeben sind, so müs=sen die und die Monaden so und so zusammengetreten sein — und damit hat sie ihr Geschäft, die Erklärung des Ge=gebenen, vollendet.

Indessen hat sie durch diese Darstellung der Erfahrung noch nicht ganz Gnüge gethan; denn diese, so scheint es, zeigt doch nicht blos in den äußern Verhältnissen, sondern auch im Innern der Substanzen Veränderungen auf. Unser eig=nes Ich ist davon Zeuge; was aber von einer einfachen Substanz, dieser unserer Seele gälte, das würde auch von allen andern Realen gelten können. Auch kann man sich, wenn das Zusammentreten verschiedener Qualia verschiedene und zwar jedesmal nach den Qualitäten sich richtende Erscheinungen hervorbringt, nicht anders denken, als daß jedwede Monade die Ursache eines verschiedenen Scheines für andere Monaden werden, und daß diese andern wiederum denselben Einfluß auf jene haben, daß also mit dem Zusammentritt sich auch, den Qualitäten der andern gemäß, der innere Zustand jed=weder Monade auf gewisse Weise bestimmen und ändern müsse.

Eine wirkliche Veränderung im Innern einer Monade aber wäre ein Wechsel ihres Wesens, der nach allem Vorher=gegangenen gar nicht möglich sein kann; eine solche Verän=derung kann blos scheinbar, nicht wirklich, stattfinden. Es

fragt sich also, was bei derselben in jedweder Monade wirklich vorgeht; denn vorzugehen scheint allerdings etwas, und der Schein muß erklärt werden.

Hier kommt uns nun die Methode mit ihren zufälligen Ansichten zu Hülfe. Es läßt sich nämlich von dem, was wirklich in der Monade erfolgt, wenn andere, der Qualität nach entgegengesetzte Monaden mit ihr zusammenkommen, eine solche Ansicht fassen, welche einerseits ein wirkliches Geschehen besagt, anderseits doch auch dem ursprünglichen Zustand derselben keine wirkliche Veränderung aufbürdet. Das absolut Seiende, die Substanz, ist das durch sich selbst Bestehende, sich selbst Erhaltende; das liegt in seinem Begriff. Alles, was in ihm vorgehen kann, reducirt sich also auf eine Art — oder eigentlich nur auf ein Analogon — von Thätigkeit, nämlich auf Selbsterhaltung. Da nämlich die Monaden an sich qualitativ von einander verschieden sind, so werden sie sich auch verschieden gegen einander verhalten, und indem sich also eine und dieselbe Monade a gegen b anders als gegen c, gegen dieses anders als gegen d, u. s. f. verhält, so verstattet dieses verschiedene und sich nach dem Zusammentritt mit andern richtende Verhältniß auch verschiedene Ansichten von ihrer eignen Qualität, obschon dieselbe an sich unwandelbar dieselbe bleibt. Die Selbsterhaltung würde zwar in keinem Falle aufhören, auch wenn eine Monas ganz für sich allein wäre, aber die Art der Selbsterhaltung, das Verhalten derselben wird verschieden sein nach Maßgabe des Verhältnisses, in welchem ihre eigne Qualität zur Qualität einer andern steht. Unter den verschiedenen Qualitäten nämlich lassen sich die verschiedenartigsten Verhältnisse denken. Sie können sich einander direct und indirect entgegen gesetzt, sie können disparat sein (d. h. ohne allen Bezug, wie Kälte und Farbe, Süßigkeit und Schall); sie können sich ähnlich, sie können auch wohl gleich sein. Ebensogroß, wie die Verschiedenheit ihrer Qualitäten, kann aber auch die Verschiedenheit sein, die unter ihnen rücksichtlich des Grades der Stärke

stattfindet, welcher zur Selbsterhaltung nöthig ist, und zwar nicht blos gegen eine, sondern zugleich gegen mehrere von verschiedenen oder gleichen Qualitäten, die hinwiederum selbst unter sich in mannigfachem Gegensatze sein können. Gegen gleiche oder auch ganz disparate Qualitäten würde gar keine besondere Selbsterhaltung nöthig sein, weil diese keine Störung im Wesen der Monade verursachen könnten; entgegengesetzte aber scheinen sich gegenseitig aufheben und vernichten zu müssen (was freilich hier nicht erfolgen kann), deßwegen wird die Selbsterhaltung einer jeden in diesem Falle gesteigert und nach Beschaffenheit des Gegensatzes modificirt erscheinen. Es ist zwar ganz richtig, daß auch in diesem Falle keine wirkliche Störung noch Veränderung erfolgt; aber wir denken uns, sie erfolge deßwegen nicht, weil die Monade sich erhält, wir setzen also doch eine mögliche Störung in Gedanken voraus, und diese läßt hinwiederum die ihr entgegengesetzte Selbsterhaltung als eine besonders hervorgerufene oder gereizte Activität und Spannung der sich gleichsam vertheidigenden Monade erscheinen, so wenig auch, an sich betrachtet, hierbei in der Monade etwas vorgeht, was nicht sonst auch immer geschieht, nämlich das völlig neutrale Fortbestehen derselben. Man erinnere sich, — wenn es der Gleichnisse hier noch bedarf — etwa an das verschiedene Verhalten eines und desselben Tones gegen andere, mit welchen er harmonirt oder disharmonirt; einer und derselben Farbe, z. B. der grauen, die neben Schwarz erscheinen wird wie weiß, neben Weiß dagegen wie schwarz. Die Selbsterhaltung also, dieser ewig an sich gleichbleibende einzige Act — wenn wir ihn so nennen dürfen — wird also eben so vielfältige Ansichten gestatten, ein eben so vielmal wechselnder Zustand der Monade selbst scheinen, als wie vielfältige Qualitäten mit ihm zusammentreffen. Das Einzige also, was ein nicht blos scheinbares, sondern wirkliches Geschehen im Wesen der Monaden genannt werden kann, ist diese Selbsterhaltung, auf welche, als den einzigen und letzten Schimmer einer Activität, Veränderung und Lebensäußerung, Alles reducirt werden

muß, was im einfachen, quantitätslosen, an sich unveränderlichen Realen nur immer vorgehen kann. — So viel von der Ontologie.

Der zweite Theil der Metaphysik, die Synechologie, hat zum Hauptgegenstand das Problem der körperlichen Materie. Es muß sich uns nämlich nach alle dem, was wir bisher gehört, die Verwunderung aufdrängen, wie aus Monaden, die selbst keinen Raum erfüllen, sondern gleich mathematischen Puncten ohne alle Ausdehnung sind, dennoch, wenn sie zusammengesetzt werden, ein wenigstens scheinbar ausgedehntes Wesen, dergleichen die Materie ist, gebildet werden könne. Und wollte man sich auch die aufs dichteste zusammengehäuften Puncte zusammen als eine räumliche Masse vorstellen, so fehlte daran doch noch mehr als ein Merkmal der Materie, vornehmlich die Stetigkeit, welche man ihr zuzuschreiben pflegt. Indem man nämlich sagt, die Materie, auch ihr kleinster Theil, nimmt stets einen Raum ein, so denkt man sich Theile, die keine discreten Theile weiter in sich enthalten, sondern eben ihrer eignen Ausdehnung wegen in sich stetige Größen sind. Hierin liegt nun aber auch zugleich der Widerspruch, daß man sich solche nicht weiter zu theilende Theile denken muß, und anderseits doch, wenigstens in Gedanken, die Theilung ewig fortsetzen könnte, ohne je auf ein Untheilbares zu kommen. Der Begriff der Stetigkeit also, der sogleich einen Widerspruch veranlaßt, sobald man ihn auf das Reale anwenden und sich reale, stetige Quanta, d. i. Materie, denken will — dieser Begriff wird es hauptsächlich sein, der geprüft werden muß, ehe sich über die Denkbarkeit der Materie etwas festsetzen läßt.

Die Materie wurde aber nur deßhalb als stetige Größe, d. h. als an sich, ihrem Wesen nach unterschiedslos ausgedehnt gedacht, weil wir dieselbe überhaupt räumlich ausgedehnt zu denken genöthigt sind, und sie in dieser Gestalt empirisch vorfinden. Das widersprechende Element also, was in den Begriff eines materiellen Realen kommt, rührt von dem Raume (und auch der Zeit, wie wir sehen werden) her, welchen man dem Wesen des Realen beigemischt hat. Son-

dert man aber dieses Element ab, so bleibt nichts übrig als jene quantitätslosen Monaden, und es läßt sich nicht einsehen, wie man mit diesen ein Continuum zusammensetzen könne, dergleichen die Materie darstellt und sein soll.

Kant hatte Raum und Zeit als subjective Anschauungsformen dargestellt, und mithin von dem Dinge an sich, dem Realen völlig hinweggeläugnet. Wir aber, die wir solche angeborne Kategorieen nicht annehmen, müssen auch von der Räumlichkeit und Zeitlichkeit — selbst wenn diese Formen bloßer Schein für uns wären — dennoch irgend einen Erklärungsgrund in der objectiven Welt nachweisen; jeder Schein weiset auf ein Verhältniß in der objectiven Welt hin, und namentlich ein so allgemeiner und unvermeidlicher, wie die Räumlichkeit der Dinge ist. Daß demselben objective Verhältnisse zum Grunde liegen müssen, ergiebt sich schon daraus, weil wir die einzelnen individuell bestimmten Raum- und Zeitverhältnisse der Dinge, die uns erscheinen, durchaus nicht willkührlich zu bestimmen vermögen, sondern gleich bestimmt in der Erfahrung finden. Es hängt nicht im Entferntesten von uns ab, die Größe oder Dauer einer Erscheinung zu vermehren oder zu vermindern; wir finden die Erscheinung, das Ding, in bestimmten Grenzen vor, und das Ganze — mit dem Stoff der Empfindung jedesmal auch die räumlich-zeitliche Form desselben — ist uns gegeben, eines wie das andere. Dieß weist also unzweifelhaft auf objective Verhältnisse hin, und es fragt sich nur, wie wir diese ohne Widerspruch und das Gegebene ausreichend erklärend zu denken haben; nicht aber dürfen wir deßhalb mit Kant das ganze Verhältniß blos für ein subjectives, d. h. Raum und Zeit für reine Täuschung erklären. Es war also, um diesen wichtigen Punct gründlich zu erörtern, eine ganz neue Theorie dieser sogenannten Anschauungsformen nöthig, und diese Theorie giebt Herbart unter dem Namen einer Construction des intelligiblen Raumes. Wir können auf dieselbe ihrer eigenthümlichen Schwierigkeit, Weitläuftigkeit und mathematischen Fassung wegen hier nicht näher einge-

hen *), sondern müssen uns im Allgemeinen mit der Bemerkung gnügen lassen, daß Herbart, ohne alle Anschauung und ohne die empirische Vorstellung, welche wir bereits von dem Raume haben, einzumischen, in abstract-mathematischer Construction diesen Begriff erst entstehen läßt, indem er, von dem mathematischen Puncte ausgehend, und diesen allein (also etwas völlig raumloses) nehmend, dennoch durch atomistisches Aneinanderreihen von solchen Puncten zuerst die Linie — also die erste Dimension — und so fort auch die übrigen entstehen läßt; anstatt daß in der Geometrie und in andern metaphysischen Systemen die Linie durch ein Fortbewegen des Punctes im Raume, mithin in dem schon im Voraus vorgestellten Raume, gezogen wird. Ich kann mir, sagt er, einen mathematischen Punct a denken, der mit einem andern b in eine und dieselbe Stelle zusammenfällt; dieß ist das Zusammen der Monaden. Ich kann mir aber auch den Punct b nicht mit a zusammen denken, ohne daß ich ihn deßhalb anderswohin im Raume versetzte; ich denke die beiden Puncte nur nicht auf die erste Weise, sondern ich denke mit zwei abgesonderten Denkacten den Punct a allein, und den Punct b allein; dieß ist das Nichtbeisammen der Monaden. Zwischen beide Begriffe, das Zusammen und Nichtzusammen, fällt aber ein dritter, unmittelbar durch jene beiden selbst sich aufdrängender — der des Aneinander oder des unvollkommenen Zusammen. Zwei Puncte aneinander in Gedanken wiederholt, so daß das Bild des Punctes immer wieder auf dieselbe Weise an die ersten zugleich in Gedanken festgehaltenen angereiht wird, geben in dieser Construction das, was man eine von Puncten gleichsam erfüllte — eine starre Linie nennt.

Ich unterlasse, diese Construction, die doch in der Kürze nur sehr oberflächlich ausfallen würde, weiter fortzusetzen; genug, wenn das Gesagte hinreicht, um daraus das Folgende

---

*) Herbart's Metaphysik Bd. 2. S. 199 fgg. Desselben Psychologie Bd. 2. S. 123 fgg.

verständlich zu finden. Die Hauptsache ist, daß dadurch die oben angedeutete Schwierigkeit beseitigt wird, wie aus Unräumlichem ein Ausgedehntes entstehend gedacht werden könne, und daß man keineswegs den Raum in die Monaden selbst zu verlegen nöthig hat, obgleich die Monaden in ihrer Verbindung sich uns als Continua darstellen. Der Raum ist und bleibt von dem Innern der Monaden schlechthin ausgeschlossen, und dennoch ist es möglich, sie in räumlichen Verhältnissen zu denken. Zugleich ist damit die kantische Antinomie von der Theilbarkeit der Materie aufgelöset und erklärt; die Theilbarkeit geht blos den leeren Raum, als ein Continuum an; dieser aber ist leer, d. h. er ist nichts an sich; er ist oder bedeutet blos das Verhältniß, in welchem die Realen unter sich vorgestellt werden. Daß dem so sei, geht aus dem einfachsten Gedankenexperiment hervor: Stelle ich mir eine einzige Monas für sich vor, so kann ich ihr gar keinen Ort bestimmen, wo sie ist; sie ist an gar keinem Orte, sie ist — könnte man sagen, überall, wohin man sie nur versetzen mag, und ist doch nirgendwo an einer bestimmten Stelle. Einen Ort erlangt sie erst dadurch, sie kommt dadurch gleichsam erst zum Feststehen, daß ich mir einen zweiten Punct denke, von dem sie in bestimmter Distanz sein soll. Ich versetze also beide Puncte in eine gemeinschaftliche Raumvorstellung, denke sie mir durch einen Raum verknüpft.

Dieß führt uns nun sogleich weiter zu den Vorstellungen des Stillstehens und der Bewegung; weder das eine noch die andere kann an *einem* einzigen Puncte wahrgenommen, bei *einem* gegebenen Puncte gar nicht gedacht werden, und fällt mithin gar nicht in den Begriff des Realen an sich; sondern beides gehört blos dem *Verhältniß* an, in welchem mehrere Reale gegen einander stehend gedacht werden. *Bewegung* namentlich, so meinen wir, muß etwas sein, was dem Realen an sich zukomme, eine Eigenschaft seines Wesens. Es ergiebt sich aber schon aus dem Gesagten hinlänglich, daß aus dem Begriff des Realen a priori gar nichts dergleichen gefolgert werden könne. Die Mög-

lichkeit, daß die Monaden in Bewegung seien, braucht gar nicht erwiesen zu werden; denn Bewegung sowohl als Stillestand muß gegeben sein, wenn eines oder das andere von den Monaden ausgesagt werden soll. Die Metaphysik kann weder beweisen, daß die Monaden ursprünglich stillstehend, noch daß sie in Bewegung gewesen; ihrer Natur nach sind sie weder dieß noch jenes; beides ist gleich möglich; es kann daher auch nach gar keiner absoluten Ursache der Bewegung gefragt werden — die Bewegung überhaupt hat gar keine —; sondern nur wenn in einer bereits gegebenen Bewegung oder einem gegebenen Stillstehen eine Veränderung, ein Uebergang von einem zum andern stattfände, würde nach der speciellen Ursach davon gefragt werden, darauf aber auch nur aus der Erfahrung und den ihr dienenden Wissenschaften Antwort ertheilt werden können. In Bewegung erscheint uns, den Beobachtenden, ein Ding, wenn wir im Anschauen oder Vorstellen desselben nicht im Stande sind, es mit einem andern zu verknüpfen, wenn es dieser Anknüpfung an einen andern, als feststehend gedachten Punct, immerwährend entschlüpft. Auch dazu also, um ein Ding in Bewegung vorzustellen, brauchen wir eines bereits in Gedanken festgestellten andern Dinges oder Punctes: dieser aber konnte, wie wir sahen, selbst nicht festgestellt werden, ohne einen dritten, dieser dritte eben so — und so weist das Ganze auf ein Gewebe, ein in Gedanken gezogenes Netz von Beziehungen hin, für welches nirgends im ganzen Weltraume ein absolut erster fester oder beweglicher Anknüpfungspunct zu finden ist; ein Beweis, daß die ganze Vorstellung blos ein relatives Verhältniß, und zwar relativ auf den Zuschauer bedeutet. Kein Fluß wird als fließend angeschaut, wenn nicht feststehende Ufer gegeben sind; im Wagen fahrend scheint man sich selbst zuweilen still zu stehen und erblickt die Bäume in Bewegung. *)

*) Vergl. die neuerlich erschienene sehr klare Darstellung der Herbartischen Ideen von Hartenstein: Probleme und Grundlehren der allg. Metaphysik. Leipzig, 1836.

Was nun von der Bewegung gilt, das gilt auch von den Elementen, woraus dieser Begriff zusammengesetzt ist; vom Raume und gleicherweise auch von der Zeit, denn diese ist blos das Maas der Geschwindigkeit, und die grö=ßere oder kleinere Geschwindigkeit bezeichnet weiter nichts als die Art und Weise, wie uns das Zusammenfassen und Fest=stellen eines Punctes an und mit dem andern mißlingt — das continuirliche Entschlüpfen des einen aus dem Raume, in welchen wir ihn mit dem andern zusammen setzen wollen. Auch die Zeit also gilt uns blos als ein Verhältnißbegriff, und sagt — so wie Dauer — nichts von dem durchaus zeit=losen Wesen der Realen an sich aus.

Das Resultat der Lehre vom intelligiblen Raume wäre demnach, kurzgefaßt ohngefähr dieses: Der Raum ist nicht, wie Kant behauptete, eine bloße subjective Form unsres sinn=lichen Vorstellens, sondern er ist so gut wie die Zeit, eine allgemeine Abstraction von den objectiven Verhältnissen der einzelnen Monaden und Dinge unter sich, aber nur in Bezug auf einen Beschauer; er ist also ein Schein, aber ein objec=tiver, gegebener, nicht blos von uns auf die Verhältnisse der Dinge, sondern von diesen auf uns übergehender. Nach dem, was diese Untersuchung vom intelligiblen Raume lehrt, hat derselbe, wie der empirische, drei Dimensionen; er bezieht sich eben so auf die Verhältnisse und Lagen der realen Monaden selbst, wie der sinnliche (vorgestellte oder psychologische) Raum sich auf die Verhältnisse der vorgestellten Dinge bezieht; — kurz, in der Sache selbst findet zwischen beiden keine Ver=schiedenheit statt, sie fallen zusammen in einen und denselben Begriff. Die Vereinigung und Trennung der Realen in dem Raume, worin wir die Realen an sich zu denken haben, ent=spricht ganz dem Kommen und Gehen im sinnlichen Raume, in dem wir die Wesen erblicken.

Nachdem also der Raum und die Zeit von dem kan=tischen Interdicte gleichsam freigesprochen und der Metaphy=sik von neuem vindicirt worden sind, kehren wir zurück zu dem Hauptobject der Synechologie, der Materie. Diese ward,

wie Sie Sich erinnern, betrachtet als eine Zusammenhäufung von punctuellen Monaden. Die Vielheit derselben war es, die den Schein eines ausgedehnten Continuums erzeugte. Ist eine bestimmte Menge von Realen nach allen Dimensionen des Raumes an einander, so werden sie für den Zuschauer den Schein der Ausdehnung erzeugen, oder alle zusammen in ein ausgedehntes Wesen zusammen zu fließen scheinen. Diese Vorstellung gnügt indessen noch nicht, um alle Erscheinungen der Körperwelt hinlänglich zu erklären. Wir vermissen insbesondere den Schlüssel zu denjenigen Erscheinungen, welche wir in der Natur den Attractiv- und Repulsivkräften zuschreiben, welche Kräfte nach dem Systeme Herbart's gar nicht angenommen werden können. Die Natur zeigt aber unwidersprechlich, daß viele Körper kein zufälliges Aggregat von realen Theilen sind, sondern daß ihre Gestalt, die Lage und Anzahl ihrer Theile, ihre Dichtigkeit, innere und äußere Structur u. s. w. von einem innerlichen Geschehen oder Wirken und Leben der Körper selbst abhängig zu sein scheinen, besonders wenn man sich hierbei der organischen Gebilde erinnert. Wir schreiben dieß insgemein gewissen Kräften zu, und reduciren dieselben, nach der Richtung ihrer Wirkungen, auf Attraction und Repulsion. Da nun aber, wie gesagt, durch das Wort „Kraft“ gar nichts erklärt wird, so muß an die Stelle derselben ein anderer Grund, eine andere Causalität der Cohäsion und Gestaltung gesetzt werden. Hier nun wird zuerst erwiesen — was ohnehin die neuere Chemie zugesteht, — daß der Materie das Prädicat der Undurchdringlichkeit nicht zukomme, was man sonst als ein wesentliches Merkmal derselben betrachtete. So gut sich ein mathematischer Punct genau mit dem andern in dieselbe Stelle zusammenfallend denken läßt, so gut können auch die Monaden, den Puncten in dieser Rücksicht gleich, als eine in der andern, in demselben Raume vorgestellt werden. Hierin unterscheidet sich Herbart vorzüglich von den frühern Atomistikern.

Attraction und Repulsion aber sind Begriffe, die sich ei-

gentlich nur auf undurchdringliche elementarische Bestandtheile beziehen, und solche voraussetzen; fallen diese weg, so ist auch kein Grund mehr, zu jenen hypothetischen Vorstellungen seine Zuflucht zu nehmen, und es bleibt blos übrig, den Schein von solcherlei Wirkungen zu erklären. Erinnern wir uns, daß wir zu unserer Construction der räumlichen Verhältnisse nichts Anderes bedurften, als der beiden Begriffe des Zusammen und Nichtzusammen; aus diesen floß von selbst als in der Mitte stehender Begriff der des unvollkommenen Zusammen; dieses wird nunmehr gedacht werden können als eine partielle Durchdringung, so wie das vollkommene Zusammen als eine totale vorgestellt werden muß. (Wem dabei etwa einfallen möchte, daß eine partielle Durchdringung von mathematischen Puncten nicht wohl gedacht werden könne, der wird hierbei an mancherlei geometrische Probleme erinnert, bei welchen der Geometer sich ebenfalls diese Fiction erlaubt.) Es fragt sich nun, was bei einer solchen Lage zweier Realen in ihnen wirklich geschehen werde. Das wirkliche Geschehen aber bestand bekanntlich in der Selbsterhaltung. Wenn also die äußere Gruppirung der Dinge sich aus einer innern Thätigkeit der Wesen herleiten lassen soll — dieß war die obige Forderung — so kann sie durch nichts Anderes, als durch diese Selbsterhaltung bewirkt werden. Soll also eine Attraction erfolgen, so muß angenommen werden, die anziehende Monade a sei innerlich in einem solchen Zustande, daß sie nach dem Eindringen der andern b in sich strebe; von diesem Zustande muß die Selbsterhaltung in a der Grund sein; diese muß auf eine gewisse Weise schon erregt worden sein; die Monade b muß also schon in a eingedrungen sein, aber nicht vollkommen, sonst könnte jenes Streben nicht mehr stattfinden; also muß dasjenige Verhältniß eingetreten sein, welches wir vorhin das unvollkommene Zusammen nannten. Durch ein solches Eindringen — müssen wir ferner annehmen — muß, obschon es nur partiell ist, doch die ganze Monade in den Zustand der Selbsterhaltung versetzt werden, weil sich in ih-

rem einfachen Wesen keine Theile denken lassen (Theile lassen sich nur in dem Raume denken, durch den die Monaden zu einander dringen); es entsteht also in der Monas a ein innerlicher Zustand, der ihrem äußern Verhältniß unangemessen ist, und dem nur das vollkommene Zusammen beider entsprechen würde. Diesen Zustand aufzuheben vermag nun entweder ein vollkommenes in einander Eindringen, oder ein vollkommenes Auseinandertreten der Monaden; es wird also entweder das Eine oder das Andere erfolgen, je nachdem die Monas den erforderlichen Grad der Selbsterhaltung vollziehen kann oder nicht; kann sie es nicht, z. B. gegen mehrere von entgegengesetzter Qualität zugleich, so muß sie — denn erhalten muß sie sich als das Absolute in jedem Fall — die eindringende zurückzustoßen, im entgegengesetzten Falle aber anzuziehen scheinen.

Diese mehr oder weniger bildliche Darstellung, die man sich nach Herbart's eignem Vorgange (Metaphys. II. 271.) durch mehrere in einander eindringende Kugeln versinnlichen kann, besagt nun eigentlich nichts weiter, als daß, da es transeunte — aus einem Realen durch den leeren Raum in ein anderes Reale übergreifende — Kräfte nicht geben kann, nur eine unmittelbare Wechselwirkung oder Causalität gedacht werden kann, welche das gegenseitige Eindringen (die chemische Durchdringung) der Monaden entweder zur Folge hat oder nicht, eine Wechselwirkung, die lediglich auf der gegenseitig erregten (in der That aber immer stattfindenden) Selbsterhaltung beruht, und deren Erfolg abhängig ist von der Qualität und der Menge der Monaden, die einander im Raume begegnen. Wäre — was natürlich oft der Fall sein muß — die Qualität beider oder mehrerer von der Art und Stärke, daß die scheinbare Attraction und Repulsion einander gleichständen, so erfolgte keine von beiden, sondern nur unvollkommenes Zusammen oder Aneinander mehrerer Monaden, ein gebundenes Aggregat; und so würden sich die Moleculen bilden, auf deren Vorhandensein, als die letzten sichtbaren Elemente selbst die empirische Physik hinweist, welche

Bayerische Staatsbibliothek München

ohnehin über alle speciellere Gestaltungen derselben allein zu entscheiden hat. — Hier in der Metaphysik war in der Hauptsache nur zu erweisen, in wiefern die äußern Zustände sich richten nach den inneren, und wie ein blos äußerlicher Mechanismus und Atomismus nicht hinreichte, die scheinbar lebendigen Gestaltungen der Natur zu erklären. Daß dieser Vorgang auf die angegebene Weise wirklich erfolge, ist, streng genommen, allerdings hiermit noch nicht bündig erwiesen; es ist nur nachgewiesen worden, daß unter allen versuchten Erklärungen die angegebene die einzige sei, welche übrig blieb und den vorausgegangenen Principien gemäß angenommen werden konnte.

Nachdem solchergestalt die Materie oder das Ansich der Körperwelt und ihrer raum-zeitlichen Verhältnisse bestimmt worden, bleibt uns nur noch übrig, die Lehre von dem Geiste, das, was in andern Metaphysiken etwa Pneumatologie oder rationale Psychologie genannt werden würde, näher zu betrachten. Bei Herbart, wo sich Alles auf das Gegebene stützt, kann auch diese Untersuchung nur von einer empirischen Basis ausgehen und zwar speciell vom menschlichen Geiste, oder dem Ich, als demjenigen, welchem alles Uebrige erscheint, dem Träger des subjectiven Scheines; daher diese Lehre die Eidologie genannt wird.

Hier namentlich würde uns, wie nicht zu läugnen, das ὕστερον πρότερον, welches ich begehe, indem ich daß Herbartische System eher als das Fichtesche abhandle, in große Unbequemlichkeiten verwickeln, wenn es uns, M. H., hier darum zu thun wäre, die ganze Kraft der Herbartischen Polemik, und nebst dem positiven auch den critischen Theil seiner Leistungen uns vor Augen zu stellen. Da es jedoch hier nur darauf ankommt, die eigenthümliche positive Lehre dieses Denkers, entkleidet von aller sie oft weitschweifig umhüllenden Polemik, nett und einfach vor uns zu sehen, so kann jene eingestandene historische Prolepsis die Darstellung selbst nicht wesentlich beeinträchtigen, viel weniger die Sache selbst entstellen.

Das Ich, von dem jeder als von sich selbst spricht, ist zunächst seine Person; man meint darunter Alles, was man unmittelbar zu seinem Geiste und Körper rechnet. Allein dieses persönliche Ich, welches, wenn man es gnügslich bezeichnen sollte, eine lange Reihe von Prädicaten, eine kleine Selbstbeschreibung und Selbstbiographie erfordern würde, ist es nicht, von dem hier die Rede sein kann. Es handelt sich von dem sogenannten reinen oder absoluten Ich, auf das wir zuletzt kommen, wenn wir Alles, was nur Zustand unsres Gemüthes ist, in Gedanken absondern. Dieses Ich, was sich selbst so nennt, ruht im Tiefsten unsers Selbstbewußtseins; es spricht nicht nur von seinem Körper, sondern auch von seinen Empfindungen, Vorstellungen, Wünschen, kurz von aller seiner Thätigkeit als von etwas, was es besitzt, was an ihm ist, von ihm ausgeht, von ihm, als von dem einen innersten und unveränderlichen Mittelpunct des Wesens, dem Angelpunct alles Denkens und Thuns. Dieses Ich nun stellt sich nicht nur die äußere Welt, es stellt auch sich selber vor; und fragt es sich, was es selber sei, so giebt es sich die Antwort: ich bin das die Welt und mich mir selber vorstellende Wesen. Das Ich stellt sich selbst vor, es hat oder macht sich ein Bild von sich selbst; das wesentliche Merkmal des Ichs also ist das Selbstbewußtsein; weiter findet es in sich selbst keines; es erkennt sich selbst, oder weiß von sich selbst nur als von einem Selbstbewußtsein.

Ist denn nun aber das Ich wirklich ein Wesen, oder ist es blos Selbstbewußtsein? Ein Wissen — gleichviel ob von sich oder Anderem — ist nur ein gewisser Zustand, eine Thätigkeit; man kann dieses nicht denken ohne ein Wesen, welches in diesem Zustande, oder welches der Urheber dieser Thätigkeit wäre. So viel scheint klar; das Ich muß also auch an sich etwas Reales sein. Dazu kommt, daß kein Mensch sich selbst blos für eine Thätigkeit — nämlich von etwas Anderem — halten wird; sondern wenn irgend etwas für uns unmittelbar gewiß, wenn irgend etwas uns gegeben ist, so ist es unzweifelhaft dieß, daß unserer Persönlich-

Bayerische Staatsbibliothek München

keit ein einiges, in allen Zuständen an sich dasselbe bleibendes, selbstständiges Wesen zum Grunde liegt. Und auf diese gegebene Thatsache hin, müssen wir denn das Ich als etwas Reales anerkennen.

Das Ich also ist ein Reales, aber ein Reales mit vielen Eigenschaften, wechselnden Zuständen, Kräften, Vermögen, Thätigkeiten und Leiden. Da haben wir wieder den widersprechenden Begriff des Dinges mit vielen und wechselnden Merkmalen, den wir schon kennen. Ja es findet sich hier noch ein specieller Widerspruch in dem Begriffe des reinen Ichs, wie er gewöhnlich und namentlich seit Fichte gefaßt wird. Das Ich soll das von sich selbst Wissende sein, also das Subject, dem sein eignes Bild als Object vorschwebt. Dieses Bild, das Object, soll ganz dasselbe sein, was das Subject ist, es soll das Subject ganz ausdrücken oder wiedergeben — getreu abspiegeln; deßwegen nannte Fichte das Ich: das absolute Subject-Object, oder die Identität von Subject und Object. Aber kann wohl jemals jenes reale Wesen selbst, welches durch seine Thätigkeit diese Spiegelung hervorbringt, sich unmittelbar in seinem Bilde anschauen? Was erblickt es denn darin? Ein abgespiegeltes Ich, ein Ich als Object; Object aber soll es gerade nicht sein, sondern das Gegentheil; ein erblicktes Ich wäre ein Object, also gerade das Ich nicht selbst, sondern das Nichtich. Das Sehen kann sich nicht selbst sehen, das Auge sich nicht selbst erblicken; so auch das Ich; und schauete es sich auch irgendwie, so schauete es doch nur sein Bild, als ein Bild, welches einen Schauenden darstellt; dieses Bild aber wäre das Geschaute, aber nicht das Schauende. Subject und Object also wird nie ohne Widerspruch für eines und dasselbe ausgegeben werden können, ja nach Herbart ist dieß gerade der größte und undenkbarste aller Widersprüche.

Nun aber ist doch das Ich, so wie es ist, ohne Zweifel gegeben. Es kann also eben so wenig, wie das Ding an sich, von der Hand gewiesen, sondern sein Begriff muß von dem Widerspruche gereinigt, die Erscheinung des Ich in

Bayerische Staatsbibliothek München

der innern Erfahrung muß erklärt werden. Das Ich giebt sich selbst für das Subject aus, was allen unsern Thätigkeiten und persönlichen Zuständen zum Grunde liegt. Nicht also das, was das Ich vorstellt, empfindet, will u. s. f., sondern es selbst, das Vorstellende ist das Ich. Die verschiedenen Empfindungen, Gedanken, Begehrungen u. s. w. sind zu befassen unter dem gemeinsamen Begriff des wechselnden Scheines, und dieser unter dem der wechselnden Zustände, deren gemeinschaftlicher einiger Träger das Ich sein soll; — mit andern Worten: das ganze Problem fällt in die Kategorie der Inhärenz, d. i. des Verhältnisses von Substanz und Accidenz, was wir schon kennen; auch wie wir uns dabei zu benehmen haben, wissen wir bereits aus der Untersuchung des Dinges mit mehreren und wechselnden Merkmalen. Diesem wird das persönliche Ich, d. h. das absolute Ich mit seinen Zuständen, gleich zu stellen sein. Das Ding aber war kein einfaches Reale, sondern ein Complex von Realen oder Monaden, und zwar so vieler, als es Merkmale hat. So auch das Ich; den Merkmalen aber entsprechen hier beim Ich die innern Zustände, die Empfindungen, Vorstellungen u. s. w.

Wie nun aber dort bei dem Dinge die Einheit desselben in der Vielheit der Bestandtheile dadurch erklärt wurde, daß ein Reales die Stelle der Substanz vertrat, dasjenige nämlich, welches bleibt, während die andern wechseln, und auf welches in dem Zusammenschein der Einzelnen jedes Einzelne, als mit ihm zusammenseiend, hinweist: — ebenso wird sich auch hier eine Monas finden, welche als Substanz erscheint und in diesem Falle füglich mit dem gebräuchlichsten Worte: die Seele genannt werden kann. Die Seele als Monas, als schlechthin Seiendes, ist mithin einfach, ewig unauflöslich, unzerstörbar; ihre ewige Fortdauer braucht gar nicht erwiesen zu werden; diese liegt schon in ihrem Begriffe. Ob freilich diese Fortdauer Unsterblichkeit, d. i. Fortdauer mit demselben persönlichen Bewußtsein, sei, ist dadurch noch nicht ausgemacht, sondern nur als möglich erwiesen. Das Be-

wußtsein bezieht sich auf Zustände des absoluten Ich; diese Zustände aber sind zum Theil abhängig von umgebenden Monaden; an sich und außer diesen Zuständen ist auch die Seelenmonas bewußtlos; es bedarf also einer, weit über das Gebiet der Metaphysik, ja überhaupt über die theoretische Philosophie hinausgehenden Untersuchung, ehe sich über die Unsterblichkeit etwas wird bestimmen lassen; genug, daß das System dieser Hoffnung keineswegs widerspricht, sondern vielmehr günstig ist.

War man nun aber geneigt, schon der Substanz der Dinge, selbst der sogenannten leblosen, gewisse lebendige Kräfte und Vermögen zuzuschreiben, so wird man diese Ansicht von der Seele noch viel weniger aufgeben wollen. Und doch ist sie hier so ungereimt, wie dort. Kein verborgener unentfalteter Reichthum von Potenzen, Energieen, ja nicht einmal ein ursprüngliches Bewußtsein findet in der Seele statt; und daß das letztere nicht stattfand, davon belehrt jeden seine früheste Kindheit. Alles dieß, was in der Seele wirklich vorgeht, ist nichts Anderes, als Selbsterhaltung, eine Selbsterhaltung, die nur in Beziehung und im Gegensatz zu andern Realen mannigfaltig und wechselnd sein kann. Andere Reale also, mit der Seelenmonas wechselnd in Conflict tretend, sind die Ursachen dieser ihrer wechselnden Zustände, wenn anders diesre Ausdruck erlaubt ist für das Behaupten ihrer ursprünglichen einigen Qualität gegen fremde Qualitäten: da diese von der größten Verschiedenheit sind, so ist auch das Verhältniß der Selbsterhaltung unendlich verschieden, harmonirend, disharmonirend, repulsiv, attractiv (dem Scheine nach), neutral u. s. f., wie wir dieß bereits früher sattsam kennen gelernt haben. Diese verschiedenen Verhältnisse bringen in die Selbsterhaltung der Seele jene scheinbar unendliche Mannigfaltigkeit, die wir Empfindungen, Vorstellungen, Affecte u. s. w. nennen, die aber alle ihrer Natur nach nichts Anderes sind, als jene sich in verschiedenen Verhältnissen zeigende Selbsterhaltung. Wir haben uns die Ursachen, welche die Selbsterhaltungen in der Seele bedingen,

als Störungen gedacht, welche erfolgen würden, wenn es möglich wäre, daß das einfache Wesen eines Realen irgend wirklich gestört werden könnte; man muß aber auch hier auf keine Weise dabei wirkliche Eindrücke auf ein elastisches Wesen, noch irgend ein Leiden in der Seele annehmen, sondern nur jenen einzigen Act des Sich-selbst-behauptens, der Subsistenz; vermöge welcher sie eben das absolut Subsistirende ist. Eben so wenig als die Seele passiv ist, ist sie im gewöhnlichen Sinne activ, indem sie auch keinerlei Vorstellungen und Empfindungen mit absoluter Spontaneität aus sich selbst gebirt — ein Satz, den umgekehrt die dynamischen Systeme in größter Ausdehnung behaupten —.

Da nun die wechselnden Empfindungen gegeben sind, diese aber eben so viele Reale außer der Seele voraussetzen, so ist mithin das Vorhandensein einer realen Welt außer dem Ich erwiesen; erwiesen auch, daß die Seele mit dieser in Verbindung stehe. Die Entstehung der Empfindungen ist kein Räthsel mehr, sobald wir sie als Selbsterhaltungen betrachten. Zwar folgt aus dieser Verbindung nicht, daß die Empfindungen wahrhaft den Qualitäten der Realen entsprechen, vielmehr sind sie rein subjectiv, und in sofern Schein. Jede Monade lebt in sich mit ihren Empfindungen eingeschlossen; es kann in meiner Seelenmonas eine andere unmittelbar sich nie in mein Wissen oder Empfinden verwandeln. Dieß ist die Seite der Subjectivität des Systems, welche man jedoch noch keinesweges mit Idealismus verwechseln darf; denn die Verschiedenheit der Empfindungen, d. i. der Verhältnisse der Selbsterhaltung, weist im Allgemeinen nothwendig auf eine eben so große Verschiedenheit der Realen, und diese wieder auf eine entsprechende Mannigfaltigkeit der gegenseitigen Verhältnisse hin, daß der subjective Idealismus, wie wir ihn demnächst bei Fichte wieder finden werden, hier von Herbart durchaus abgewiesen wird, obgleich auch dieser die Subjectivität der empfundenen Qualitäten und mithin nur ein Wissen, daß etwas an sich ist, von dem wie aber nur so viel zugesteht, als sich aus

den gegebenen bestimmten Verhältnissen, also nur relativ, berechnen läßt. Nur die Verhältnisse, nicht das in diesen Verhältnissen Stehende erkennen wir; all unser metaphysisches Wissen bezieht sich auf die Form, nicht auf die Qualität, den Stoff des Realen an sich. Auf dieses Ansich, sagt er, kommt es ja auch dem Menschen gar nicht an; es kann ihm blos darauf ankommen, was die Dinge für ihn sind; und dieß lehrt ihm eine lange und treue Beobachtung in der Erfahrung. Wir erkennen gar keine Substanz, und da jede Substanz blos als Qualität denkbar ist, auch gar keine Qualität an sich. „In unserm Erfahrungskreise bildet sich nur ab das Zusammenkommen oder Getrenntwerden solcher Einheiten, die unter einander die Gruppen von Einheiten bestimmen, vermöge deren sie uns erscheinen sollen. Die Erfahrung besteht blos in einem Gewebe von Relationen. — Das Gegebene enthält nur jenen objectiven Schein, der für alle Zuschauer giltig ist, aber keine Prädicate der Dinge selbst darbieten kann. Wie viel haben aber doch z. B. die Astronomen aus solchem Scheine gemacht durch vereinte Kunst und Kraft! Der gewöhnliche Mensch bereitet sich daraus seine gewöhnliche Lebensklugheit, die Befriedigung seines Begehrens und die Heilmittel seiner Schmerzen. Zu dem allen ist die Kenntniß der wahren Qualitäten und des wirklichen Geschehens in den Substanzen weder nöthig noch brauchbar und von irgend einem Einflusse. Wir leben einmal in Relationen und bedürfen nichts weiter. Einzig der Metaphysiker ist es, welcher gewahr wird, wie entfernt das eigentliche Reale und das wirkliche Geschehen von unserm gewöhnlichen Gedankenkreise liegen.“ *)

Fügen wir nun zum Schluß noch etwas von den psychologischen und practischen Ansichten bei, welche dieses System insbesondere characterisiren, so können wir uns hierbei der hergebrachten Ausdrücke des Fühlens, Denkens, Vorstellens wohl bedienen, ohne Mißverständnisse dadurch zu veran-

*) Allgem. Metaphys. Bd. 2. S. 414.

lassen. Es sind dieß alles, wie wir wissen, nur specifische Verschiedenheiten der Selbsterhaltung der Seele, und es werden damit keine eigentlichen Zustände oder Modificationen des innern realen Wesens selbst gemeint, sondern nur Verhältnisse zwischen den Realen, Verhältnisse, die von mehreren Seiten her zugleich eintretend, sich unter einander selbst theils aufheben, theils begünstigen, theils sich sonst auf die mannigfachste Weise modificiren. Das Bewußtsein ist die Summa dieser Verhältnisse oder Beziehungen, in denen die Seele zu andern Wesen steht. Nun sollte man meinen, daß, weil wir stets mit unzähligen Andern in Beziehung stehen, auch stets unzählige Vorstellungen in uns zu gleicher Zeit vorhanden sein sollten. Dem ist aber nicht so, sondern es ist immer nur eine vorzugsweise, mit einer andern gewöhnlich gleichsam im Kampfe, gegenwärtig. Dieß kommt daher. Die Beziehungen zu den Gegenständen und mithin die ihnen entsprechenden Vorstellungen sind nicht alle gleich stark; eine verdrängt mithin die andere, indem sie sich vor allen hervorthut. Tritt diese nun mit einer andern, ihr entgegengesetzten in Kampf, so wird eine die andere gleichsam schwebend erhalten, jede der andern die Hälfte der Kraft rauben, die sie auf die Seele äußern könnte, d. h. sie verdunkeln und sie wohl gar je nach dem Maße, mit dem sie überwiegt, unterdrücken. Dieses Verhältniß des Gleichgewichts läßt sich daher ganz nach der Lehre der Statik berechnen. Die unterdrückten Vorstellungen aber sind deßhalb nie gänzlich verschwunden, sondern harren nur gleichsam an der Schwelle des Bewußtseins auf den günstigen Augenblick, wo ihnen vergönnt wird, wieder aufzusteigen, indem nämlich die herrschende Vorstellung wieder geschwächt, oder irgend eine neue herangetreteten ist, welche jene früher verdrängte Vorstellung vermöge einer gewissen Verwandtschaft der Qualität zu sich nimmt, und so mit vereinten Kräften mit ihr zugleich hervordringt. So wie nun vorhin das ruhende Gleichgewicht der Vorstellungen nach den Regeln der Statik, so kann diese Bewegung der Vorstellungen nach den Regeln der Mechanik

berechnet werden, und auf diese Weise lassen sich die psychologischen Erscheinungen allerdings mathematisch behandeln und erklären. Dieß die bekannte Anwendung der Mathematik auf die empirische Seelenlehre bei Herbart.

Jene zurückgedrängten, an der Schwelle des Bewußtseins harrenden Vorstellungen, von denen man zwar uneigentlich, doch bezeichnend sagen kann, daß sie ein Streben haben, aufzutauchen, wodurch sie, wenn auch für uns unmerklich, doch unausgesetzt auf die im Bewußtsein gegenwärtigen Vorstellungen wirken, — diese unbewußten oder doch nur im Dunkel wirkenden Vorstellungen, sind das, wovon wir sagen: wir fühlen es, ohne es näher bezeichnen zu können; es sind die Gefühle — wohl zu unterscheiden von den Empfindungen. Sie äußern sich, je nachdem ihr vordringendes Streben mehr oder weniger Erfolg hat, als Begierden, und die Begierde wird zum Willen, wenn sie sich mit der Vorstellung oder Hoffnung jenes Erfolgs verbindet, mit der Hoffnung, als herrschende, gegenwärtige Empfindung wieder auftreten zu können. Dieser Zustand wird Zweck, und es concentriren sich alle verwandte Vorstellungen zur Erreichung desselben.

Der Wille ist also gar kein besonderes Vermögen des Geistes; denn solche Vermögen giebt es überhaupt gar nicht, sondern er liegt in gewissen Verhältnissen, nämlich in den Verhältnissen der herrschenden Vorstellungen zu andern. Zuweilen können nämlich mehrere Vorstellungen zugleich auftauchen wollen, und dadurch im Gemüth einen Widerstreit erheben. Dieß ist die practische Ueberlegung, welcher zuletzt die Wahl ein Ende macht. Das allgemeine Wollen, die Kraft der Entscheidung, der Character des Mannes wird also besonders davon abhängen, daß eine gewisse Masse von Vorstellungen, eine bestimmte Art von Bildern im Bewußtsein desselben sich dauernd und vorzugsweise gehalten und dadurch herrschend gemacht hat, daß sie andere Vorstellungen in dauernder Unterdrückung abgeschwächt, oder frühzeitig gar nicht zum Eintritt über die Schwelle des Bewußtseins gelassen

hat. In der Macht dieser herrschenden Vorstellungsmasse, die sich je länger je mehr unangefochten festsetzt, besteht die Gewohnheit und die Hauptabsicht des Wollens.

Da der Mensch vermöge seines Selbstbewußtseins seine eignen Zustände selbst betrachten, und nach der Idee des Guten und Schönen beurtheilen kann, so erfolgt hieraus das Gewissen; denn es giebt ein Gewissen nicht nur in moralischer Hinsicht, sondern auch in der Treue, womit Kunstregeln, ja sogar, womit Klugheitsregeln befolgt werden. Diesen Ideen nun des Schönen und Guten, sagt Herbart kurz, kommt eine ursprüngliche Evidenz im menschlichen Bewußtsein zu; es ist nicht nöthig, dieselben einer gleichen Bearbeitung und Berichtigung zu unterwerfen, wie die Begriffe der Metaphysik; sondern sie sind unmittelbar anwendbar, um giltige Urtheile, nämlich des Beifalls und Mißfallens zu fällen. Sie können gar nicht erst logisch berichtigt werden; nur in ihrer Reinheit und Klarheit müssen sie erscheinen; denn freilich sind sie in vielen Individuen unter der Masse der Nebenvorstellungen oft verdunkelt und entstellt. Die Grundidee von allen ist die der Schönheit. Das Schöne darf nur von hindernden und verwirrenden Nebenvorstellungen befreit, in seiner ursprünglichen Reinheit und Bestimmtheit dargestellt werden, und jedermann kennt und liebt es. Diese Entschleierung und Darstellung des Schönen macht überhaupt das Geschäft der practischen Philosophie aus, welche somit die Aesthetik ist in einer weiteren Bedeutung, wie man sieht, als dieser Benennung gewöhnlich beigelegt wird. Die Aesthetik ist eine practische Wissenschaft, d. h. sie nimmt den ihr gegebenen Begriff der Schönheit, und geht damit an das Gegebene. Sie besteht also aus einer Reihe von Kunstlehren, welche angeben, wie der Künstler den Gegenstand, mit dem er sich beschäftigt, behandeln soll, damit er jener Idee entspreche, also nicht mißfalle, sondern wohlgefällig werde.

Bei dem Schönen im engern Sinne ist es gleichgiltig, ob man überhaupt practischer Künstler sein und dasselbe darstellen wolle. Es ist blos Regel und Gesetz für den

ausübenden Künstler, und die Befolgung desselben gebietet das ästhetische Gewissen demjenigen, der sich einmal dieß Geschäft gewählt hat. Allein es giebt auch Kunstlehren, sagt Herbart *), deren Vorschriften den Character eines nothwendigen Gesetzes für alle Menschen deßwegen an sich tragen, weil alle Menschen diesen bestimmten Gegenstand von Natur, vermöge ihres ganzen Daseins, bearbeiten müssen, nämlich sich selbst; und die bezeichnete Kunstlehre ist die Pflichtenlehre. Diese stützt sich auf eine der sogenannten practischen Ideen, deren es mehrere giebt und namentlich fünf hervorzuheben sind: 1) die Idee der innern oder sittlichen Freiheit, 2) die Idee der Vollkommenheit (z. B. der Stärke oder Macht), 3) des Wohlwollens oder der Güte, 4) des Rechtes, 5) der Billigkeit. Die erste practische Idee ist das Princip der Moral. Das in der Moral zu betrachtende Verhältniß ist die Uebereinstimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demselben Vernunftwesen. Entweder behauptet die Person wollend, was sie urtheilend verschmäht, oder sie unterläßt wollend, was sie urtheilend sich vorschreibt, oder endlich ihr Wille und ihr Urtheil sind in Uebereinstimmung. Diese Harmonie ist das, was unmittelbar sittlich gefällt, das Sittlichschöne, die Tugend, als Ideal gedacht, auch die behauptete sittliche Freiheit.

Das Recht, dessen Inhalt auch nach Herbart, so wie gewisser Maßen bei Hegel, seiner Natur nach factisch und positiv ist, entspringt aus willkührlicher Feststellung des übereinstimmenden Willens verschiedener Menschen, und wird als Regel gedacht, die dem Streite vorbeugen soll. Seine Giltigkeit und Heiligkeit beruht nur auf dem Mißfallen am Streite, und kann nicht ohne gefährliche Verwechselung der Begriffe auf eine andere Grundlage gebaut werden.

Was nun endlich die Feststellung des religiösen Interesses betrifft, so glaubt Herbart demselben dadurch vorzüg-

*) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 3te Ausg. Königsberg, 1804. S. 26.

lich förderlich gewesen zu sein, daß er nicht, wie Kant, die Idee der Zweckmäßigkeit als eine blos subjective Vernunft-idee betrachtet, die nur der Mensch dem Laufe der Natur leihe, sondern daß er dieselbe vielmehr mit allen empirischen Anschauungen und Begriffen aus der Natur selbst schöpft, oder in derselben, d. h. in unsern empirischen Vorstellungen selbst, nachweist *). Steht die Welt wirklich als ein zweckmäßig eingerichtetes Ganzes da, so können wir auch nach dem Urheber dieser Zweckmäßigkeit fragen, und werden ihn in einem Wesen über uns, nicht aber in unserm Blicke, der die Vernunft aus dem Menschen in die Natur nur hinüber spiegele, finden. Dieser Glaube an einen ordnenden Geist, so wenig er auch demonstrativ begründet werden kann, beruht doch gerade auf demselben Schlusse und hat dieselbe Gewißheit, wie der Glaube, mit welchem jeder Mensch von dem Dasein anderer vernünftiger Geister überzeugt ist; denn auch von meinen Mitmenschen sehe ich nur Gestalten und zweckmäßige Handlungen; daß diese aus einem vernünftigen Denken hervorgehen, ist nur ein Glaube, aber ein so zuversichtlicher Glaube, daß er an Gewißheit weit über allem Wissen steht.

Ich habe, m. Herren, mir erlaubt, obige Abschweifung in das practische Gebiet zu machen, obgleich unser Zweck nur den speculativen Theil betrifft. Indessen ist das herbartische System zur Zeit vielleicht noch weniger allgemein, als jedes andere, bekannt, theils war auch hier nicht so leicht abzusehen, wie an die herbartische Theorie ein practischer Theil angeknüpft werden konnte.

Es fällt in die Augen, daß Herbart sich absichtlich und aus guten Gründen in so weit auf der kantischen Stufe gehalten hat, als auch er eine blos subjective Wahrheit und Gewißheit annimmt. Auch nach ihm besteht keine wahre

*) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 3te Ausg. Königsberg, 1804. S. 243 fgd.

Erkenntniß der Dinge an sich; oder, was er wahre Erkenntniß nennt, besteht blos in der Uebereinstimmung unserer Gedanken unter sich, nicht in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen. In dieser Rücksicht also sind wir um keinen Schritt weiter gekommen, und doch waren es gerade die Dinge, die sinnlich wahrnehmbare Welt, mit der sich Herbart fast ausschließend beschäftigt. Wir möchten in dieser Beziehung sagen, daß der Grundgedanke der herbartischen Methode, beim Forschen und Experimentiren in der Natur die allgemeinen Begriffe nach der Erfahrung zu berichtigen, von jeher die Methode der Physiker gewesen sei, ohne daß sie dazu einer künstlich ausgeführten Methodik bedurft hätten. Dieß indessen könnte keinen Tadel in sich schließen.

Auch ohne mein Erinnern hat ferner wohl Jeder einen Anstoß vorzüglich darin gefunden, daß der Begriff des Lebens und der freien Entfaltung des Wesens sowohl der Seele als des productiven Princips der Naturorganismen überhaupt aus diesem Systeme eigentlich ganz exterminirt ist, und daß diesem Mangel durch die dem Lebensprincip substituirte Selbsterhaltung nur wenig oder eigentlich gar kein Ersatz wird. Herbart kann nach seinen Grundsätzen jenen Begriff freilich nicht in der Bedeutung und in dem Umfange gelten lassen, den ihm die entgegengesetzte dynamische Ansicht einräumt; da aber sein System auf den Füßen der Erfahrung steht, so müssen wir es auch in diesem Puncte vorläufig den fortschreitenden Beobachtungen der Physiologen, Physiker und überhaupt der Natur- und Seelenkundigen überlassen, ob sie ohne die Annahme eines Lebens, im Sinne der Dynamiker, zu den Erscheinungen der Natur den rechten Schlüssel finden können oder nicht. Wollten wir hier schon unser Urtheil aussprechen: daß dem herbartischen Systeme gerade das Umgekehrte von dem widerfahre, was den oben so genannten Dynamikern und Idealisten begegnet, daß nämlich diese, welche einen Urquell der Dinge annehmen und ein Leben, worin alle zahllose Weltwesen gehalten sein und

bestehen sollen, aus ihrer anfangs gesetzten Einheit nicht wieder wahrhaft herauskommen, sondern Pantheisten bleiben; Herbart dagegen speculativ betrachtet, aus der im Princip gesetzten Vielheit seiner Substanzen nicht wieder heraus zur Einheit kommt, eine eigentliche Kosmologie zu geben nicht im Stande ist, die gefühlte Nothwendigkeit der Einheit aber doch zuletzt durch einen Deus ex machina, dessen Erscheinen in dieser Metaphysik nicht hinreichend vorbereitet werden konnte, zu ersetzen sucht — wollten wir diese und ähnliche Urtheile hier schon hinlänglich begründen, so würden wir damit der Darstellung der entgegengesetzten Systeme vorgreifen, zu deren Betrachtung wir eben so vorurtheilslos schreiten, als wir das herbartische dargestellt zu haben uns bewußt sind.

Sechste Vorlesung.

(Fichte.)

Das Resultat der ersten Vorträge, an welches der heutige wiederum näher anzuknüpfen ist, kann kurz in Folgendem ausgesprochen werden.

Kant, bemüht, jeder unwahren oder unerwiesenen Voraussetzung in der Philosophie, allem Dogmatisiren ein Ende zu machen, fand, daß wir die Art und Weise unsres Sehens, die subjective Einrichtung unsres Wahrnehmungs- und Denkvermögens in die objective Welt hinüber spiegeln, daß uns diese Welt nie unmittelbar, sondern nur vermittelst unserer Sinnes- und Verstandeskategorieen zu Gesicht kommt, und daß mithin alle Erfahrung, Alles, was uns da vorschwebt als Welt und Weltereigniß, nur der Reflex eines völlig unbekannten Aeußerlichen in unserm Bewußtsein, also nur die Erscheinung ist, wie sie sich nach innern Geistesgesetzen in uns gestalten muß, eine Erscheinung, an der wir wohl unsre geistige, so zu sagen die optische Einrichtung unsres geistigen Auges, nicht aber die Beschaffenheit der Objecte, wie sie an sich sein mögen, abnehmen können.

Gleichwohl müssen Objecte außer uns da sein, welche sich abspiegeln, weil sonst unser Sinn und Verstand absolut ohne Inhalt sein würden; der Verstand, als die Thätigkeit, welche jenem Inhalt in uns erst die gewisse Form aufdrückt, ihn gestaltet und ordnet, und eben so die theoretische Vernunft, welche wiederum Ordnung und systematische Einheit in diese formirten Verstandesbegriffe bringt — beide sind also an sich absolut leer und bloße formirende Thätigkeiten für einen durch die Sinne zu schöpfenden Stoff; — aber sie haben zugleich die Fähigkeit, auf diese ihre Functionen und Ope-

rationen, auf ihr eignes Thun zu reflectiren und sich desselben, — abgesehn von allem Stoff — rein in abstracto bewußt zu werden, ihr Verfahren als Regeln aufzustellen — als Logik —; dabei vergessen sie nur zu leicht, daß sie hier keinen Inhalt in sich, keinen andern Gegenstand als sich selbst, ihre eigne leere Thätigkeitsweise vor sich haben, und halten nun diese auch in Begriffe gefaßten subjectiven Thätigkeitsformen, die Kategorieen und Ideen, für etwas Reelles, oder für Gesetze, denen in der wirklichen Natur ähnliche Einrichtungen entsprechen müßten, weil sie subjectiv so denken. Also: die den Kategorieen der Sinne entsprechenden Begriffe: Raum und Zeit — die des Verstandes: Substanzialität — Causalität u. s. w. und die der Vernunft: absolutes Subjectsein, oder Geist (Seele), die Totalität der Erscheinungen oder Welteinheit, und die Idee des Grund- und Urwesens, des Inbegriffs aller Realität oder Gott — alle diese Begriffe und Ideen entstehen nur daraus, daß wir uns die Art und Weise unsrer Denkthätigkeit objectiviren, hypostasiren und wohl gar personificiren, wozu aber die Einbildungskraft nicht befugt ist.

Dieß das Resultat der kantischen Critik der reinen Vernunft. Jacobi dagegen hatte sich auf das factische Dasein der sinnlichen Anschauungen sowohl, als der Ideen in der Vernunft berufen, jede genetische Erklärung derselben als unstatthaft verworfen; er hatte bemerklich gemacht: daß, gleich wie jedwede Einwirkung sinnlich-körperlicher Eindrücke in ein geistiges Bewußtsein unerklärlich, aber factisch da sei, und so wie sie sei, angenommen werden müsse, ebenso sei die Vernunft nicht ein höherer logischer Verstand, sondern eben auch ein Vermögen zu vernehmen, ein höherer Sinn, und die Ideen factisch, d. h. eben auf unerklärliche Weise in ihm gegeben. Er hatte — das war das Hauptresultat — auf einen reicheren Inhalt des menschlichen Geistes hingewiesen, der durch die Vernunft vernommen und nach und nach enthüllt werden könnte. Die Vernunft also muß für einen Sinn, muß für das Wahrnehmungsvermögen gelten, das uns gege-

ben ist, um uns der Geheimnisse unsres eignen geistigen Wesens, der Natur und Fülle dessen, was in uns und überhaupt Geist heißt, bewußt und zwar unmittelbar bewußt zu werden.

Es war hiermit — durch Kant und Jacobi — die doppelte Richtung deutlich vorgezeichnet, welche die Philosophie nehmen konnte; entweder sie nahm die Bilder und Ideen zur factischen Grundlage, berief sich auf das unläugbare Factum: wir haben sie; sie sind da, und auf das eben so unläugbare Factum, daß sie uns entstehen, ohne daß wir wissen wie — und baute nun auf dieser empirischen Grundlage fort — sich immer auf fertiges Dasein berufend — dieß war die realmechanische Ansicht, welche zum Grundbegriff den der realen, unveränderlichen — aber ebendeßhalb auch unlebendigen Substanz hat; wie sich besonders bei Herbart, der diese Richtung bis jetzt am consequentesten verfolgt hat, deutlich hervorthat — oder die Philosophie suchte zweitens, wie Kant bei den allgemeinen Verstandesbegriffen und Ideen gethan, den Ursprung derselben genetisch zu erklären, den schauenden und denkenden Geist des Menschen selbst als den schaffenden Urheber dieser Begriffe zu erweisen, diese Begriffe als Producte der Vernunft darzustellen und sie so genetisch zu erklären. — Dieß war diejenige Richtung, welche alles aus dem lebendigen Grunde erklärte und daher als die dynamisch-idealistische bezeichnet wurde. Diese ist nun ferner durch Fichte, Schelling und Hegel in ihrer Fortbildung zu characterisiren.

Während es eine lange Zeit das Bestreben des größten Theils der philosophischen Schriftsteller blieb, Kant's Critik und Jacobi's Vernunftglauben zu vereinigen und in ein haltbares System zu verarbeiten, wozu besonders Carl Leonhard Reinhold (erst in Jena, dann in Kiel) anregte, wurde Johann Gottlob Fichte (geboren zu Rammenau

in der Oberlausitz d. 19. Mai 1762, und damals privatisirend in der Schweiz) — eben so wie früher Kant durch Hume — so dieser nach seiner eignen Erklärung (Begriff der Wissenschaftslehre, Weimar, 1794. Vorrede S. III.) durch die skeptischen Schriften Salomon Maimon's und Jacob Ernst Schulze's (Aenesidemus) völlig davon überzeugt, daß die Philosophie noch keineswegs zu dem Range einer evidenten Wissenschaft erhoben worden sei. —

Um nun nicht an dem ganzen fichteschen Unternehmen gleich im Voraus irre zu werden, ist es durchaus nöthig, sich Zweck und Ziel deutlich zu denken, was dieser scharfe Denker und durchaus wissenschaftliche Kopf unablässig verfolgte.

Wir haben im Eingange gesehen, daß die Philosophie ein Wissen anstrebt, wo sonst nur ein Glauben und Meinen waltet; Wissen kann nur durch die Consequenz eines Systems erreicht werden, welches auf einem durch sich selbst gewissen Fundamente aufgeführt wird, und zwar so, daß ein Satz den andern trägt und alle zuletzt auf den einen Grundsatz als das unmittelbar Gewisse zurückgeführt werden können. Ist ein solches System in voller Wahrheit und Regelfestigkeit durchaus aufgeführt, so hat die Philosophie, die Liebe zum Wissen, ihr Ziel erreicht; es ist dann nicht mehr Philosophie, sondern wirklich Wissen, Episteme, absolute Wissenschaft. Dieß wollte Fichte (so wie es jeder will, der einmal den Begriff der Philosophie deutlich gedacht hat) leisten. Er wollte der Philosophie ein Ende machen und dafür die Wissenschaft herstellen. Deßhalb nannte er sein System Wissenschaftslehre; es sollte nichts mehr und nichts minder sein als die Anweisung, wie ein durchaus und streng wissenschaftliches Wissen zu Stande zu bringen sei. Dabei glaubte er nun, und war es fest überzeugt, das Material dazu, gleichsam der Stoff zu diesem Gebäude sei durch Kant vollständig geliefert, es fehle nichts als die Anordnung, um die durch Kant erworbene Wissenschaft nun auch siegreich und

allbezwingend in ihrer ganzen unerschütterlichen und gediegenen Haltbarkeit hervortreten zu lassen.

Die Hauptsache dabei war natürlich, das von Kant nirgends deutlich ausgesprochene Princip, worauf aber doch Kant's eigne Ansicht selbst beruhe, zu finden. Kant hatte Alles auf die innere apriorische Einrichtung unseres Denkvermögens zurückgeführt, hier aber auf eine Menge neben einander liegender Eigenthümlichkeiten und besonderer Gesetze — die Kategorieen — gegründet. Diese widerstritten sich zum Theil selbst untereinander, und namentlich konnte es zu keiner Einheit des Bewußtseins kommen, konnte kein absolut erstes und letztes Princip gefunden werden, so lange man noch zwei verschiedene Quellen unsres Wissens annahm, wovon die eine in der Tiefe unserer eignen geistigen Natur, die andere außer uns in den Einwirkungen unbekannter Dinge liegen sollte. Fichte war fest überzeugt, man mißverstehe den Meister, wenn man ihm Widersprüche aufbürde, wenn man glaube, Kant stütze sich im tiefsten Grunde abwechselnd mit einem Fuß auf die sinnliche Erscheinung, um die Verstandesurtheile zu begründen, und dann wieder mit dem andern auf die apriorische Natur des Geistes, um die Erscheinungen zu begründen. Solche Duplicität, die eben einen Mangel an einem gemeinschaftlichen tiefsten Stützpunct verrathe, glaubte er dem Meister gar nicht beimessen zu dürfen, und hielt alles dieß für Mißverständnisse.

Er hatte wirklich keine Ahnung davon, daß sich — indem er den wahren Sinn des Criticismus darzustellen suchte, ein anderes und neues System unter seiner Hand gestaltete, und war davon nicht eher zu überzeugen, als bis Kant selbst 1799 in No. 109 der allgemeinen Litteraturzeitung und zugleich im Hamburger Correspondenten auf eine sehr scharfe Weise gegen die fichtesche Auslegung seiner Lehre förmlich protestirte.

Fichte — um meine Meinung gleich im Voraus auszusprechen — ist nicht nur während seines Lebens fast von allen Seiten mißverstanden worden, sondern er wird es noch in dem Sinne, daß fast allgemein geglaubt zu werden scheint,

mit seinem Idealismus sei einmal nichts, und es verlohne sich gar nicht der Mühe, ihn zu studiren. Man läßt ihn gewöhnlich ganz weg, wenn man die Philosophie der Gegenwart studiren will, und doch liegt in ihm, in ihm allein der Schlüssel zu allem Verständnisse der Neueren.

Vorerst ist es eine — zwar nicht durchaus falsche, aber doch schiefe Ansicht, und ein hinderndes Vorurtheil, wenn man gleich mit dem aus Hörensagen geschöpften Urtheil daran geht: Fichte ist überzeugt gewesen, er, sein eignes Ich, mache, spiegele die Welt sich selbst nur vor, es existire keine Welt, und Fichte sei eigentlich ganz allein mit seiner Phantasmagorie im Weltraume vorhanden. »Dieß, sagt Fichte selbst, ist jener unsinnige, grund- und bodenlose Idealismus und Egoismus zugleich, den mir nur beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen angedichtet haben.« Fichte's Absicht war gar nicht, die reale Welt zu läugnen — vielmehr besteht sie ihm — aber außerhalb seines Systems — im Glauben augenscheinlich fort, ja er kommt selbst im practischen Theile darauf zurück — nur war er viel zu consequent, um im theoretischen Theile etwas gelten zu lassen, was sich nicht aus seinem Princip streng erweisen ließ; er läugnete die objective Welt nicht, aber er schob jede Erklärung unsres Wissens davon zurück, die auf der gewöhnlichen Annahme eines äußern Einflusses beruhete. Er wollte eine Wissenschaftslehre liefern — er wollte sie aus einem Stücke im strengsten Zusammenhange in vollkommener Einheit herstellen; und dieß konnte er nicht anders, als indem er sich streng auf dem Standpunct der Subjectivität erhielt. Alles Mögliche, was außer uns sein und vorgehen mag, geht ja — das ist klar — eben außer uns, außer unserm Bewußtsein vor; daß es vorgeht, und wie es vorgeht, erfahren wir durchaus nur hier innen, in unserm subjectiven Bereich. Ist das Bild, was sich in mir spiegelt, ein Reflex von außen, so kann ich dieß nur wissen, indem mich meine eigne innere Natur und Vernunft dazu nöthigt, solche einwirkende Objecte anzunehmen

und vorauszusetzen. Ich sehe, diese Erscheinungen sind in mir da; woher sind sie? Entweder ich habe sie selbst erzeugt, oder ein Anderes als mein Ich, hat sie in diesem meinen Ich hervorgerufen und veranlaßt, in jedem Falle ist mein Ich immer dabei thätig gewesen. Ich kann absolut weiter gar nichts wissen, als was eben in mir, in meinem Bewußtsein, als Gewußtes da ist; findet sich meine Vernunft genöthigt, — d. h. durch ihre eignen vernünftigen Denkgesetze genöthigt, — etwas außer mir anzunehmen, so ist es ja doch eben diese Vernunft, d. h. mein Ich selbst, welches diese Dinge außer mir denkt, voraussetzt, oder — wie er sich ausdrückte — setzt; denn setzen und voraussetzen ist einerlei bei Fichte. Dieß ist also der berufene Idealismus, über den so viel unzeitiger und wohlfeiler Witz gemacht worden ist, und welcher doch, in so weit offenbar jedem nur einiger Maßen denkenden einleuchten muß als der einzig consequente Weg der Philosophie.

Also das, was die Dinge außer mir sein sollen, das hat offenbar die Vernunft oder der Verstand in ihnen gedacht, eben weil wir sie erst voraussetzen, so setzen wir sie nun auch mit gewissen Qualitäten voraus — kurz alles das, was wir den Dingen zuschreiben, und was von ihnen her uns zukommen soll, das haben wir erst durch einen Schluß in die Dinge hineingelegt — und das Wahre und Ursprüngliche davon ist nur dieß: das Bewußtsein hat Vorstellungen in sich, und unser eigner Verstand setzt Dinge voraus, um sich den Ursprung dieser Vorstellungen erklären zu können. Wir haben also ein durchaus innerliches Thun und Wesen vor uns: erstens Bilder und Vorstellungen, dann die Vorstellung von Dingen außer uns, und dann die ebenfalls vom Verstande gedachte Beziehung und Wechselwirkung dieser Dinge und jener Abbilder unter sich; also durchaus nichts weiter als Bilder und Gedanken, denn auch die Dinge, in sofern wir sie eben denken, sind doch auch nur Gedachtes. Es muß demnach möglich sein, in diesem durchaus subjectiven Weben und

Leben auch eine durchaus immanente und subjective Theorie aufzufinden, ein durchaus consequentes System aufzustellen.

Dieß ist die Grundansicht Fichte's. Man sieht daraus, daß er — wie vorhin gesagt — gar nicht die Absicht hatte, alle Dinge außer uns zu läugnen — daran dachte er nicht — sondern er behauptete: alles was wir von Dingen außer uns wissen können, selbst ihre bloße Existenz, ist ja doch in uns, und sofern alles dieß zum Bewußtsein gelangt, nur Gedanke, nur Gedachtes, und zwar von uns, in jedem Menschen von seinem eignen Ich Gedachtes — und jeder hat nur Recht von seinem Ich zu reden — man hat also in der Philosophie überhaupt nur das Recht vom Ich im Allgemeinen zu sprechen.

Ob nun Fichte im Verlauf seiner Untersuchung auf einen Punct hätte kommen, und auf diesem Punct hätte anerkennen sollen, daß eine Außenwelt als direct einwirkend von der Vernunft selbst anerkannt werden müsse, ist eine andere Frage. Aber so viel bleibt gewiß, daß auch nach Auffindung einer solchen vorauszusetzenden Einwirkung, doch die Wirkung selbst, wie sie sich im Bewußtsein offenbart (und nur in sofern können wir überhaupt davon sprechen), nur fort und fort als subjectiv, als Empfundenes und Gedachtes, angenommen werden kann; und daß wir nie und nirgend ein Mittel finden werden, Realität außer uns so zu denken, wie sie ist; es wäre denn, daß wir erst in unserm Bewußtsein selbst ein Reales, eine Wesenhaftigkeit, entdeckten und unmittelbar wahrnähmen, so könnten wir dieß innerlich Wahrgenommene dann in gleicher Qualität auch äußerlich voraussetzen; oder: nur in sofern wir in der eignen Seele Realität entdecken, können wir dann von Realitäten in demselben Sinne auch außer uns Kunde haben, nämlich durch eine Art von Analogie oder Vervielfachung unsres eignen realen Wesens. Allein diese Reflexion lag gänzlich außer Fichte's Wege. Ihm war es eben so sehr darum zu thun, ein einiges Princip der theoretischen Philosophie zu finden, als dasselbe auch für die practische absolut frei zu erhalten. Sobald

man mit Reinhold ein durch factische Thatsachen des Bewußtseins bestimmtes Ich zum Grunde legt, entsteht für die Reflexion sogleich die Frage nach der Bedingung dieses passiven Bedingtseins; das Bedingende (das Object) wird also sofort wieder über das Ich erhoben, wird selbst wieder zum Princip, und das Ich hört auf, absolut und frei zu sein. Zu diesen vorläufigen Betrachtungen füge ich nur noch dieß. Es wird das Verständniß der fichteschen, und dann auch der schellingschen Ansicht im Voraus erleichtern, wenn man annimmt, daß es bewußtlose Vorstellungen, d. i. Bestimmungen, Modificationen des Gemüths giebt, Zustände der Seele, die in der Seele vorhanden, oder vielmehr Zustände, in welchen das Gemüth ist, ehe das Bewußtsein selbst sich darin gewahr wird. Durchaus wird bei Fichte vorausgesetzt, daß das Bewußtsein nur ein Innewerden dieses schon vorhandenen Zustandes sei; das Bewußtsein wird dann plötzlich diese Zustände, Bestimmungen, d. i. Gefühle und Vorstellungen in sich gewahr, findet sich schon darin, oder sie in sich, und da es sich nicht bewußt ist, dieselben durch eigne Thätigkeit frei hervorgerufen zu haben, da es sich eigentlich gar keines Antheils daran bewußt ist, so empfindet es dieselben als passive Zustände, d. h. als nicht von sich, sondern von etwas Anderem verursachte Bestimmungen.

Es kommt daher beim natürlich unbefangenen Menschen gar nicht in Frage, ob er etwa selbst diese Anschauungen hervorgerufen habe; nein, er sieht die Dinge und glaubt sie zu sehen, er unterscheidet seine Vorstellungen gar nicht von den Dingen; er denkt gar nicht daran, daß er nur Bilder von den Dingen in sich haben kann, sondern er glaubt aus sich hinaus und die Dinge selbst zu sehen. Daß es doch nur blos Bilder von gegenwärtigen Dingen sein können, die wir haben, dieß ist ein Gedanke, der überhaupt erst bei einer philosophischen Reflexion in uns erwacht.

Das Zweite, was er dann thut, ist, daß er seine Vorstellung mit dem Dinge an sich vergleichen will, ob auch die

Vorstellung richtig sei. Wie fängt er dieß an? Er schließt gleichsam die Augen oder wendet sie weg, hält innerlich das Bild fest und sieht dann wieder hin auf das Ding, wie er meint. Aber drittens endlich muß man sich auch nun noch genauer besinnen, daß dieß ja immer nichts Anderes ist, als Vorstellungen mit Anschauungen vergleichen, und daß das Bild in der Anschauung eben so gut nur ein subjectives Bild ist, als das Bild der Vorstellung. Er vergleicht also Bilder mit Bildern, und Alles, was er eigentlich thut, besteht in Wahrheit nur darin, daß er untersucht, ob er an dem ursprünglichen Bilde, was in ihm als Anschauung vorhanden war, in seiner Vorstellung vielleicht etwas geändert habe. Der Gedanke: Unsre Vorstellungen mit den Dingen an sich vergleichen zu wollen, um zu sehen, ob sie übereinstimmen, beruht überhaupt auf der unüberlegten Voraussetzung, als könnten wir auf irgend eine Weise zur Kenntniß des Dinges an sich kommen. — Können wir wirklich je anders dazu kommen, als eben durch Vorstellungen davon? Und das Blendwerk, was uns täuscht — verschwindet augenblicklich, wenn wir nur diesen einen Satz — der doch so leicht einzusehen ist — festhalten: Sich Dinge vorstellen zu wollen, wie sie an sich sind — heißt nichts weiter, als verlangen, sich Dinge vorstellen zu können, ohne sie vorzustellen — eine Vorstellung von Dingen ohne alle Vorstellung derselben haben wollen.

Auch die ursprüngliche Anschauung, an der ich, so lange ich anschaue, nichts ändern kann, die mir da ist, ohne daß ich mit Bewußtsein etwas selbst dabei thäte, ist und bleibt doch nur eine Modification meiner Seele, ist etwas Subjectives. Das einzige Merkmal, woran wir die gegebene Anschauung von der freien Vorstellung unterscheiden, liegt selbst nur wiederum in meinem subjectiven Bewußtsein, nämlich darin, daß ich mir bewußt bin, nicht frei dabei zu handeln.

Nun richtet sich also die ganze Frage darauf, woher dieses Bewußtsein oder Gefühl der Unfreiheit in mir, womit die gegenwärtige Anschauung zum Unterschied von der freien Vorstellung begleitet wird.

Hierauf läßt sich nun im Bereich der Subjectivität — und aus dieser können wir einmal mit dem Selbstbewußtsein nicht hinaus — nur diese Antwort geben: Das Bewußtsein wird gewahr in sich einen Mangel, eine Negation seiner eignen Selbstthätigkeit bei den Anschauungen, und eben dasselbe Bewußtsein setzt mithin — weil doch Alles eine Ursach haben muß — ein anderes Wesen voraus, von dem diese Anschauungen bestimmt oder verursacht sein sollen. Das Bewußtsein, oder wie Fichte sagt, das Ich, setzt also etwas voraus, etwas, was es nicht selbst ist, außer sich voraus — es setzt ein Nichtich — sagt Fichte, und schreibt diesem andern Wesen die Thätigkeit, die Causalität zu, die es selbst nicht auszuüben sich bewußt ist. Die Voraussetzung oder Vorstellung von Dingen oder Ichen außer uns ist also doch nur ein Gedanke des Ichs, eine Voraussetzung, die das Ich selbst macht, eine nothgedrungene Voraussetzung freilich, nothgedrungen aber nur durch die eignen subjectiven Denkgesetze des Ich, nämlich durch das Denkgesetz des zureichenden Grundes, welches im Ich und sonst nirgends anders liegt.

Der wahre Hergang im Bewußtsein ist also gar nicht der, wie man gewöhnlich glaubt: Es giebt Dinge, und von den Dingen rühren unsere Vorstellungen her, sondern in Wahrheit verhält sich die Sache so: Es giebt Vorstellungen, Bilder in uns, zu denen wir auf unbewußte Weise gelangen — aber um den Ursprung derselben zu erklären, **denke ich mir** erst Dinge außer mir. Der Mensch also erschafft sich in seinem Denken erst die Dinge, er stellt sie sich vor, denkt sie hin, und nur in sofern sind sie für ihn da. Auch denkt und richtet er sie jedesmal so ein, daß sie den Anschauungen, oder daß die Anschauungen ihnen entsprechen; er stattet sie also nach Maßgabe der factischen Anschauung jedesmal erst mit allen den entsprechenden Eigenschaften aus — oder mit andern Worten, er denkt sich das Ding allemal gerade so, wie seine Anschauung ist — oder noch bestimmter — er objectivirt eben diese seine subjective Anschauung, er setzt sie — die doch in ihm ist — nun als außer sich vor sich hin.

Das Erste und Unmittelbare also war das Bild in uns, dieses Bild haben wir objectivirt, d. h. als ein Object außer uns gestellt. Fragen wir nun, woher doch dieses erste Bild, die Anschauung selbst kam, so können wir doch nicht mehr antworten: von den Objecten — denn die Vorstellung „Object“ ist ja eben selbst eine Vorstellung, und gar nicht einmal die ursprünglich erste, sondern vielmehr die zweite, erst von uns um des subjectiven Bildes willen gesetzte. Habe ich erst selbst mit Ueberlegung das Object hingesetzt, so kann ich doch nicht sagen: gegen dieses von mir selbst hingesetzte Object verhalte ich mich passiv, kann nicht sagen: ich, so wie ich bin, bin eine Wirkung dieses Objects, da vielmehr dieses Object eine Wirkung von mir ist. Dieß ist der bekannte Zirkel, aus der die Philosophie auf diesem Standpuncte gar nicht heraus kann, und dessen sie sich, als eines Fehlschlusses des immer wiederkehrenden sogenannten gesunden Menschenverstandes völlig bewußt werden muß.

Vorwechslung von Seins- und Erkenntnisgrund!

Die Empfindung, das Bild, ist da in meinem Bewußtsein; nur so, und nichts weiter kann ich sagen, ich weiß nicht, wie es in mir entstanden oder in mich hereingekommen ist. Es ist da und fertig, und zwar ohne eine freie, bewußte Thätigkeit meines Ichs ist es zu Stande gekommen; aber jedenfalls doch immer durch eine Thätigkeit des Ichs, denn thätig muß das Ich beim Vorstellen, selbst beim Empfinden sein, sonst wäre es todt, unempfindlich, nicht vorstellend, nicht Leben und Geist. Die Vorstellung also oder die Empfindung ist, so wie sie ist, durch eine unfreie und unbewußte Thätigkeit des Ichs entstanden. Es giebt also eine Sphäre im Denken oder in der geistigen Thätigkeit unterhalb des Bewußtseins, eine Sphäre, die dem Bewußtsein zum Grunde liegt, und hier wird etwas zu Stande gebracht, das Gemüth hat sich hier in eine gewisse Bestimmung gefügt, ehe es noch Zeit hatte, über diesen seinen Zustand zu reflectiren; es findet sich also schon als darin befangen im Augenblick des Bewußtwerdens, wo es sich diesen seinen Zustand, oder vielmehr, wo es sich in diesem Zustande sich sel-

ber gegenüberstellt, sich zum Object seiner eignen Anschauung macht. Denn sich auf sich selbst besinnen, sich seiner bewußt werden ist, nichts Anderes, als sich selber innerlich anschauen, sich selber zum Object machen, so daß das schauende Subject sich selbst als das Object gegenüber gesetzt hat, das es selbst ist, — mit andern Worten, ein Sich-selbst-anschauen, wobei man — wie auch der Sprachgebrauch lehrt — sich vorstellt, d. i. sich innerlich vor sich selber hinstellt.

Wir sprachen von dieser untern, bewußtlosen Sphäre unsrer Subjectivität, in welcher der denkende und erkennende Geist, oder mit Fichte zu reden — das Ich, sich selbst nachher als in gewissen Bestimmungen, d. i. Empfindungen oder Vorstellungen, befangen wahrnimmt. Diese Bestimmungen von den Einwirkungen äußerer Dinge herzuleiten, ging nicht, weil wir erst die Dinge selbst setzen zur Erklärung dieser Zustände und mithin nur im Zirkel schließen würden — es bleibt also nichts weiter übrig, als mit Fichte zu sagen: hier stehen wir an der Schranke unsres Wissens; dieß sind die unbegreiflichen Schranken des Ichs. Bei alledem aber bleibt doch so viel gewiß, daß alle Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen — selbst wenn sie auf Veranlassung von außen kämen — doch nur so, wie sie sind und zu unserm Bewußtsein kommen, in dieser ihrer Gestalt und ihrem Wesen weiter nichts sind als Bestimmungen des Ichs innerhalb seiner durchaus subjectiven Sphäre, und obgleich sie ursprünglich in einer unterhalb des Bewußtseins liegenden Sphäre sich machen, so machen sie sich doch immer nach den Gesetzen und gemäß der Natur des Ichs. Daher der wichtige Satz: Auch in den allerersten sinnlichen Anschauungen und Bildern ist schon die Form des Verstandes — sie sind nicht reine Abdrücke der Dinge. Stellte man sich z. B. auch vor, die Seele gliche einem Saitenspiele, welches, um zu tönen, den berührenden Finger erwarte, so wird doch immer, auch auf Berührung, die Saite nur den schon in ihr liegenden Ton, das Saitenspiel die in ihm potentialiter liegende Harmonie der Töne entwickeln, der Töne, die gleichsam a priori

in den Saiten schlummern, und der berührende Finger wird ihnen nichts von seiner Natur mittheilen; vielmehr werden wir aus dem Klange der Saite nur auf die innere Beschaffenheit oder Natur der Saite selbst schließen; um wie viel mehr nicht bei einem durchaus lebendigen und selbstständigen Wesen, wie das menschliche Ich!

Auf diese Weise, und unbeschadet jener Schranken werden wir immer aus den vorhandenen Anschauungen und Gedanken nur die wahre Natur des Ichs erkennen können, und alle diese Selbstbestimmungen des Ichs werden nur Offenbarung seines Wesens sein. Nicht daß ich überhaupt etwas Bestimmtes sehe, sondern wie ich es sehe, die Erscheinung, die mir als Gegenstand gilt, wird also nur der Reflex meiner innern Anschauungsgesetze und ihr Product zugleich sein. Gleichwie die grünen, rothen, gelben Wölkchen, welche das von der Sonne geblendete Auge eine Zeitlang vor sich schweben sieht, nur eine gewisse innere Einrichtung des Sehorgans offenbaren, so offenbaren auch die Qualitäten, in welchen die Dinge, ja die ganze Welt vor uns sich hinspiegelt, die innere Natureinrichtung unsrer geistigen Sehkraft — der Intelligenz. Diese Bestimmungen, die ganze Mannigfaltigkeit unserer innern Welt die wir von außen her zu haben vermeinten, müssen also in all ihrer Qualität von innen herstammen, weil es eben Selbstbestimmungen des lebendigen Bewußtseins sind. Es sind die im Bewußtsein liegenden, dessen Wesen ausmachenden Lebensgesetze, mit einem Worte, die Natur des Bewußtseins, die als Hemmungen und Bestimmungen der freien Thätigkeit der Vorstellungskraft auftreten. Damit es überhaupt zum Bewußtsein komme, muß es zum bestimmten Bewußtsein, zu bestimmten Vorstellungen kommen, die freie schrankenlose Thätigkeit würde sich gleichsam ins Unendliche verlieren, — gar nichts vorstellen — wenn sie nicht auf die verschiedenartigste Weise sich selbst hemmen, anhalten, festhalten, in ihrem Bilden zu bestimmten Bildern modificiren könnte und müßte. Man sieht also ein, daß, und warum das Bewußtsein überhaupt eine solche Einrichtung, solche Lebensgesetze oder immanente Schranken

seines Wesens haben müsse, man sieht davon den Grund im Allgemeinen ein, nämlich damit es nur überhaupt zu einem Vorstellen komme, damit das virtuelle Bewußtsein sich auch actuell oder factisch realisire, damit überhaupt eine Intelligenz, ein Bewußtsein wirklich zu Stande komme, ohne welches und ohne dessen Product — nämlich die ganze Erscheinungswelt — der Mensch überhaupt seine eigentliche Bestimmung, nämlich die practische und moralische, gar nicht erreichen könnte. Daß also Schranken nöthig sind, sieht man a priori ein, warum sie aber gerade so beschaffen sind, daß ihnen zufolge und im Einzelnen jetzt gerade dieses und jetzt jenes sinnliche Object erscheine, dieß ist eben so wenig erklärlich, als es zum allgemeinen und höchsten Zwecke zu wissen nöthig ist; genug, daß der Mensch in jedem Augenblicke Stoff und Gelegenheit vor sich sieht zu handeln, und handelnd seine moralische Bestimmung zu erstreben; einzig nur dadurch erhält das Einzelne seine Bedeutung. — Dieß also sind die von Fichte selbst so benannten „unerklärlichen, absoluten Schranken“ der theoretischen Philosophie, oder der Wissenschaft, denn hier stößt sie unmittelbar auf die Grenze des practischen Wirkens, — und dieses war dem energischen Manne stets die Hauptsache auch bei seinen transscendentalen Forschungen. Diese absoluten Schranken der Intelligenz, oder des Ichs, vertraten bei ihm die Stelle jedes äußerlichen Anstoßes, oder des von Kant vorausgesetzten Dinges an sich, und unterschieden sich von diesem nur dadurch, daß sie nicht außer-, sondern innerhalb des Ichs, also immanent in der eignen Natur des Ichs zu suchen sind, das mithin dadurch ganz frei und unabhängig von Anderen blieb — und daß diese Schranken zugleich der verborgene Grund sind, welcher die Vorspiegelung von Dingen an sich zur Folge hat, die nun also, wie Fichte sagte, bis auf diese Wurzel von ihm in der Philosophie ausgerottet worden seien.

Nach dieser allgemeinen Characteristik des Systems ist es nun erforderlich, auch über die systematische Anlage, wenigstens in den Grundzügen das Nöthige zu berichten. Hier-

bei ist nun aber wiederum vorerst der gewöhnliche Irrthum zu beseitigen, als habe Fichte dieses sein System in einer völlig ausgearbeiteten, festen, und ihm selbst gnügenden Form hinterlassen. Gewöhnlich wird die erste Darstellung dafür genommen, die er in seiner „Grundlegung der gesammten Wissenschaftslehre“, Weimar, 1794, gegeben hat. Allein diese Schrift war eigentlich blos vorläufig bis zu reiferer Ausarbeitung des Systems, als Leitfaden für seine Zuhörer bestimmt, und gnügte ihm selbst in der Folge so wenig, daß er sogar den Sprachgebrauch durchaus änderte, und in seiner spätern Darstellung nicht einmal von dem Grundwort des Ganzen, von dem berühmten oder berüchtigten „Ich und Nichtich“ mehr Gebrauch machte. Er war überhaupt der Ueberzeugung, daß seine Lehre sich in sehr verschiedenen Formen darstellen lasse (besonders belehrend sind hierüber seine Briefe an Reinhold), und hat sie auch wirklich selbst wenigstens 5 Mal von neuem dargestellt hinterlassen, wie man jetzt in den hinterlassenen und von seinem Sohne herausgegebenen Schriften finden kann.

Weil indessen jene erste Darstellung doch zuerst Epoche gemacht hat, und auf sie in der Folge noch mancherlei Rücksicht zu nehmen sein wird, so möge das Nöthige davon hier folgen.

Das Princip aller Philosophie, das unmittelbar für uns Gewisseste und Erste, muß, dem Gesagten zufolge, nothwendig in uns, im Subjecte (im Bereich der Subjectivität), nicht außer uns zu suchen sein. Wie können aber, nach Kant, von der geistigen Substanz unsres Wesens an sich eben so wenig etwas wissen, als von der Substanz der Welt überhaupt; es könnte sich vielleicht gar erweisen, daß die Voraussetzung einer solchen Substanz etwas Ungegründetes sei, da sie etwas an sich Unbekanntes ist. Mithin dürfen wir (und dieß ist ein Fundamentalsatz!) auch nicht einmal eine solche geistige Substanz, oder Seele, oder wie man sie sonst nennen mag, zum Ausgangs- oder Stützpuncte des ganzen Systems machen. Dasjenige, was sich uns unmittelbar zu erkennen giebt, ist gar kein Sein, keine Substanz,

sondern eine Thätigkeit, es ist das Vorstellen, innerliche Bilden, das Bewußtsein. Nun ist aber unser Bewußtsein in jedem Augenblicke mit irgend einer bestimmten Vorstellung beschäftigt; diese einzelnen Vorstellungen müssen wir von dem Begriff des Bewußtseins überhaupt absondern, wenn wir es rein an sich, als Vermögen, alles Mögliche zu denken, erfassen wollen. Eben nur an dem Wechsel der verschiedenen Vorstellungen, die sich nach einander wie vor einem innern Auge vorüber bewegen, merken wir, daß ein solches inneres Auge, welches alle nach einander faßt, da ist, und nicht selbst mit diesen Bildern vorübergeht. Das Bewußtsein ist also vielmehr der Centralpunct, in dem sich alle Vorstellungen vereinigen; es ist das Vermögen, die Kraft, welche sieht, es ist eigentlich das Sehen selbst. Dieses Bewußtsein nun, oder die Intelligenz, oder das Ich, ist oder wird das, was es potentialiter ist, actualiter eben nur dadurch, daß es von sich weiß, daß es sich sich selber vorstellt; also erschafft es sich gewissermaßen selbst, das Wissen macht sich zum Selbstbewußtsein; und dieß ist diejenige erste Thatsache, die unmittelbar gewiß ist, wozu es keiner Ausmittelung durch Schlüsse, keiner Beweisführung bedarf.

Dieses Selbstbewußtsein also kommt dadurch zu Stande, daß das Ich sich selbst vorstellt; man kann also hierbei unterscheiden: erstens das Ich, als vorstellendes Subject, von dem Ich als Object oder vorgestelltem Ich — das Vorstellende von seiner Vorstellung; zugleich aber sehen wir, daß beide ihrem Inhalte nach Eins und Dasselbe sind. Das Ich ist hier Anschauung im activen und passiven Sinne zugleich, d. i. das Anschauen und auch das Angeschaute. Noch aber ist dieses Selbstbewußtsein ganz leer, d. h. das Ich weiß nun wohl von sich, daß es ein Anschauen ist, mehr aber weiß es von sich noch nicht; es stellt sich selbst nur gerade als ein Sehen vor, dabei aber noch nichts, was es sähe, sondern nur eben die Thätigkeit, das leere Schauen selbst.

Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre also ist dieser: Es findet ein Bewußtsein seiner selbst statt, oder: das

Ich stellt sich sich selber vor, — das Subject Ich hält sich sein eignes Bild als Object vor, macht sich selbst zum Object seines geistigen Schauens, oder wie Fichte es ausdrückt: Das Ich setzt sich selbst. Dieß ist die Urthat alles Wissens.

Die zweite mit der ersten unmittelbar verbundene und unabtrennliche Handlung des Bewußtseins ist die, daß das Bewußtsein sein Selbst jedwedem Andern entgegensetzt, sich als eine bestimmte Vorstellung von allem Andern, was nicht diese Vorstellung ist, unterscheidet, ja daß es erst durch diesen Gegensatz sich vollkommen inne wird. Das Ich setzt ein Nichtich, von dem es jedoch nur so viel weiß, oder wobei es noch nichts weiter denkt, als, daß dieses Nichtich der einfache Gegensatz vom Ich, es also nicht selbst ist.

Durch diese zwei ersten Grundsätze sind entgegengesetzte Begriffe gegeben; diese sollen aber in einem und demselben Bewußtsein vereinigt werden; die Art, wie dieß geschieht, ist ein besonderes drittes Grundgesetz des Denkens, nämlich das der gegenseitigen Beschränkung dieser beiden Vorstellungen; Ich ist das, was Nichtich nicht ist, und Nichtich ist das, was das Ich nicht ist. Beide sollen sich im Bewußtsein entgegengesetzt sein, ohne daß dadurch die Einheit des Bewußtseins aufgehoben wird; die Formel heißt nun: Das Ich setzt sich als bestimmt (beschränkt) durch Nichtich, d. h. das vorhin als reines oder leeres Bewußtsein noch ganz bestimmungslos gedachte Vermögen des Wissens hat in sich aufgenommen eine Bestimmung, nämlich die Vorstellung eines Nichtich (eines Andern, einer Welt), so jedoch, daß es sich auch zugleich dieses seines Denkens dabei bewußt bleibt, es hat sich zu einer Vorstellung qualificirt, mit dem Bewußtsein, daß diese Vorstellung oder innere Selbstbestimmung, nur seine eigne Vorstellung, nur eine Modification seiner selbst ist. Je mehr nun das Bewußtsein in dieser seiner Vorstellung gleichsam absorbirt ist und aufgeht, desto weniger kommt es dazu, sich seiner eignen Thätigkeit, seiner selbst, dabei bewußt zu werden; und je mehr es hinwiederum

auf sich selbst, als Thätigkeit, reflectirt, desto weniger versenkt es sich in die bestimmte Vorstellung, oder den Gegenstand, den es sich vorstellt.

Dieß Alles ist eigentlich nur die wissenschaftliche, von Fichte erfundene Form für den obigen populären Ausspruch, daß das Bewußtsein, das Vorstellen oder innerliche Bilden und Schauen, eine reine Productivität aus sich selbst ist. Der Idealismus geht davon aus: Das Ich und das Nicht-ich — das denkende Subject und die objectiv gedachte Welt, — bestimmen sich gegenseitig; erstlich also setzt, d. h. erkennt das Ich sich als bestimmt durch das Nichtich; d. i. das Ich als Intelligenz leitet allerdings seine passiven Zustände, in die es durch das Nichtich versetzt zu werden scheint, als unfreiwillige Modificationen seiner selbst, zunächst zwar aus einer gewissen Gegenwirkung des Nichtichs, der Welt, ab; dieses Nichtich ist aber doch nur, zufolge des 2ten Grundsatzes, ein Product des Ichs, eine — freilich nothwendige und unwillkührliche Gegensetzung, aber doch eine Gegensetzung, die vom Ich nach seinen innewohnenden Denkgesetzen selbst vorgenommen wird; also wird das Subject, oder das Ich auch selbst von allen diesen Gegenwirkungen, die aus jener ursprünglichen Gegensetzung resultiren, der mittelbare Urheber sein und dieselben aus seinem eignen Vermögen und seiner Activität in letzter Instanz abzuleiten haben. Daß sich das Ich Objecte, Nichtiche vorstellt, bleibt immer seine eigne Thätigkeit, wenn diese Thätigkeit auch nicht als eine willkührliche gelten kann; willkührlich freilich ist sie nicht, sondern nothwendig, aber nothwendig nur aus seinen eignen innern Denkgesetzen, seiner Natur, oder aus der ursprünglichen Bestimmung und eigenthümlichen Beschaffenheit seiner selbst herstammend; wobei also das Ich immer schlechthin frei, d. h. unabhängig von allem Andern, von allem äußern und fremden Einwirken bleibt.

Setzen wir noch diejenige Stelle aus seinen Schriften hinzu, in welcher er sich über seinen Idealismus am deutlichsten ausgesprochen hat, und welche besonders deßwegen

merkwürdig ist, weil daraus zugleich erhellt, wie Fichte den Begriff des Seins, des Substantiellen — im Gegensatz zum Thätigen und Denken — faßte, und wie jener Begriff ihm nach und nach ganz in diesen sich auflösen mußte. (Fichte's und Niethammer's philos. Journal, 5 Bd. 1 Hft. S. 34 fgd.) „Der Idealismus erklärt die Bestimmungen des Bewußtseins aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur thätig und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge Erstes und Höchstes ist, dem nichts vorher geht, aus welchem ein Leiden derselben sich erklären ließe. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches Sein, kein Bestehen, zu, weil dieß das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun und absolut nichts weiter, nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Princip es nicht liegt, und alles Uebrige erst abzuleiten ist. Nun sollen aus dem Handeln dieser Intelligenz abgeleitet werden bestimmte Vorstellungen, die von einer Welt, einer ohne unser Zuthun vorhandenen, materiellen, im Raume befindlichen Welt u. s. w., welche bekannter Maßen im Bewußtsein vorkommen. Aber von einem in sich ganz unbestimmten Wesen läßt sich nichts Bestimmtes ableiten, die Formel aller Ableitung, der Satz des Grundes findet da keine Anwendung. Mithin müßte jenes zum Grunde gelegte Handeln der Intelligenz ein bestimmtes Handeln sein, und zwar, da Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein durch sie selbst und ihr Wesen, nicht durch etwas außer ihr, bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese sein: die Intelligenz handelt, aber sie kann vermöge ihres eignen Wesens nur auf eine gewisse Weise handeln; denkt man sich diese nothwendige Weise des Handelns abgesondert vom Handeln,

so nennt man sie sehr passend die Gesetze des Handelns. Es giebt also nothwendige Gesetze der Intelligenz. Hierdurch ist denn auch zugleich das Gefühl der Nothwendigkeit, welches die bestimmten Vorstellungen begleitet, begreiflich gemacht: die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von außen, sondern sie fühlt in jenem Handeln (Denken) die Schranken ihres eignen Wesens. In wie fern der Idealismus diese einzig vernunftmäßige, bestimmte und wirklich erklärende Voraussetzung von nothwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heißt er der critische oder auch der transscendentale. Ein transscendenter (ganz bodenloser) Idealismus würde ein solches System sein, welches aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableitete; eine völlig widersprechende Voraussetzung, indem ja, wie so eben erinnert worden, auf ein solches Handeln der Satz des Grundes nicht anwendbar ist.“

Besonders wichtig ist in Bezug auf die Lehre vom Sein noch folgende Stelle aus einer Schrift Fichte's vom Jahre 1801, welche den Titel führt: Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neusten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen.“ Hier heißt es S. 22 fgd.:

„Es ist gerade die Aufgabe der Wissenschaftslehre, zu zeigen, wie die unwillkührlichen Vorstellungen, das Sehen, Hören u. s. w. überhaupt aus eigner Thätigkeit hervorgehen, also die Vorstellungen nach Denkgesetzen a priori zu construiren. Es bleibt (der Wissenschaftslehre) gar kein fertiges Sein gegenüber stehen, sie leidet keine fertige absolute Gegebenheit, nichts, was als absolut, als Ding und Sein uns erscheint. Sie zeigt vielmehr das Werden auf, zieht in's Licht des Bewußtseins hervor, wie wir selber die Vorstellung zu Stande gebracht. Sie löset also alles Sein auf, und macht es flüssig; es verschwindet ihr alles Sein, als ruhendes, sie schaut nur ihrem eignen Machen (Construiren) zu, und erkennt so auch alle Gegenstände als eigne Producte des Bewußtseins und Denkens.“ Das ist, und

nur das ist (sagt er an einer andern Stelle) das Merkmal, daß man auf dem rechten Wege philosophire, wenn man gar kein Auge mehr hat für das fertige, gegenständliche Dasein, sondern nur für das Werden — wenn uns Alles, was ist, sich erst innerlich vor unserm Auge construirt; nur so gewinnt man die Einsicht in das Werden und Wesen, in das innere und wahrhafte Leben des Geistes. Faßt man einmal das Denken und Vorstellen als völlige Activität, schließt man das Bewußtsein absolut in sich selbst ab, beharrt man auf dem Satze, daß nichts in dasselbe eintreten könne, als was Gewußtes, Vorgestelltes, Selbstgebildetes — mit einem Worte — ideell ist, — und ist dieses ohne Widerrede Product des Bewußtseins selbst, — so bleibt nur übrig, alle Vorstellungen sowohl als Anschauungen ohne Ausnahme für eigne Schöpfungen zu erklären, und dann nur den Grund im Ich aufzusuchen, warum wir dem Einen objective Realität, dem Andern nicht zuschreiben. Das Sein — die objective Realität — kann selbst für uns blos gedachtes Sein, gedachte Realität sein, von uns gedachte, mithin in diesem Sinne selbstproducirte. Haben wir nun das Gesetz erkannt, wonach diese Construction und Projection geschieht, so müssen wir auch mit völliger Ueberzeugung zugestehen: die Objectivität und Realität, das Sein selbst ist nur eine subjective Vorstellung; wir kennen die optischen Gesetze, wonach dieser Schein hervorgebracht wird; vor dem höheren Bewußtsein aber verschwindet alles objective Dasein, als wirkliches, ganz; nichts bleibt als wahrhaft Wirkliches übrig, als eben das Wirken in uns, blos das, wovon wir ausgingen, nämlich die subjective Thätigkeit; es giebt nur Denken, Vorstellen, Bilden, eine an gewisse ihr selbst inwohnende Gesetze gebundene Thätigkeit, diese Gesetze sind nichts Anderes als die sich gleichbleibende Art und Weise dieser freien Thätigkeit; und diese Thätigkeit selbst ist das Absolute und allein Wirkliche.

Siebente Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Es bleibt uns nach der summarischen Darstellung der eigentlichen älteren Wissenschaftslehre, wie sie in dem letzten Vortrage versucht worden ist, nun noch die nöthige Rücksicht auf den practischen Theil jenes Systems und namentlich die Frage übrig, wie von jenem Resultate der Erkenntnißtheorie weiter zu einer übersinnlichen Welt und einem religiösen Glauben oder Wissen zu gelangen sei.

Hierüber konnte sich Fichte in Uebereinstimmung mit seiner damaligen Theorie nicht füglich anders ausdrücken, als es in dem bekannten Aufsatze geschah, welcher confiscirt wurde und Fichte's Entfernung von Jena zur Folge hatte. (Er steht im 8ten Bande des von Fichte und Niethammer herausgegebenen philosophischen Journals, v. J. 1798.) Aus der Betrachtung der Welt, wie sie unsern Sinnen vorliegt, kann man keinen Beweis für das Dasein der Gottheit führen, auch nicht auf die Eigenschaften derselben schließen, denn diese Welt selbst hat aufgehört, dem transscendentalen Idealisten gegenüber als ein selbstständiges Wesen zu existiren, „sie ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unsres eignen Handelns, als bloßer Intelligenz innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind.“ Während der gemeine Menschenverstand sie als außer sich und von sich völlig unabhängig, also selbstständig, für sich absolut da stehen sieht, erkennt der Idealist in ihr nur den Reflex seiner eignen Geistesthätigkeit; sie ist ihm also nicht mehr ein selbstständiges Etwas; sie hat sich mit allen

sogenannten Dingen an sich in ein Product seines Ichs verwandelt, freilich in ein unwillkührliches Product des Ichs, denn dieses selbst findet sich durch seine Natur genöthigt, ein Nichtich, das ganze ihm gegenüberstehende Bild der Welt, zu setzen. Es findet sich dazu genöthigt durch eine ihm selbst auf unbegreifliche Weise inwohnende Bestimmung, durch den Trieb seines Wesens, seine Natur-Bestimmtheit oder Schranke, wie es Fichte ausdrückt. Diese aus ihm hingespiegelte Welt ist aber doch ebendeßhalb als nichts Anderes zu betrachten, denn als die Offenbarung, als der Effect dieser innern Naturbestimmung des Ich, aus der sie eben hervorgeht. Man kann also, dieß ist klar, aus der Beschaffenheit dieses Weltbildes, welches eigentlich nur Abbild des Ichs ist, nicht so auf einen überweltlichen Schöpfer dieser Welt schließen, wie diejenigen thun, welche die Welt als eine gegenständliche Wirklichkeit betrachten. Der Idealist sieht im Weltbilde nur sein eignes Product, fragt er also nach dem Schöpfer desselben, so findet er sich selbst, seine Vorstellungskraft und seine ihm inwohnenden Vorstellungsgesetze. Der Mensch also kommt auf diese Weise nie über sich selbst hinaus, nie zu dem, was er sucht, zu einer Gottheit. Das einzige Reale, der nächste Urgrund, woraus ihm alles hervorgeht, ist die subjective Thätigkeit, das Ich, und das ihm scheinbar Vorschwebende ist, in so fern es Gewußtes ist, doch nur Modification dieser Thätigkeit selbst, denn so nahe auch hier wiederum die Bemerkung liegt, daß doch die dem Ich von Natur angethanen Fesseln oder Schranken, seine Naturbestimmung, von einer außer und über ihm schwebenden Macht herrühren müssen, so ist dieselbe doch schon oben ein- für allemal durch die Gegenbemerkung zurückgewiesen worden, daß selbst diese Schranken, in so weit wir derselben innewerden, als Innegewordenes, Gefühltes oder Gewußtes subjective Wahrnehmungen, also Producte des Ichs sind und bleiben, in so fern sie aber nicht wahrgenommen werden, in der That gar nicht vorhanden sind.

Das einzig unmittelbar Reale*) also ist die reale Kraft des Ichs als Handelndes, Thätiges, oder vielmehr das Ich ist eben diese wirksame Thätigkeit, dieses Leben; es ist ein Erschaffen aus sich heraus aller Thätigkeiten, sowohl der sogenannten Willens- als der Vorstellungsacte; was diese Kraft wirkt, das weiß sie auch, oder kann es wenigstens zum Bewußtsein bringen, und was sie weiß, das hat sie auch selbst gewirkt; denn was wir nicht selbst wirken, davon kann es auch kein Bewußtsein geben. Es ist eine und dieselbe Kraft, die aber eben in diesem Bewußtsein bald von Seiten ihrer bloßen Thätigkeit, als Wirken, bald von Seiten ihrer Reflexion auf sich selbst, oder als Wissen aufgefaßt, mithin bald als reelle Kraft, die als solche wirkt, ohne es zu wissen, und bald als Wissen allein vorgestellt wird. Diese Trennung des an sich durchaus Einen, Ununterschiedenen, in Subject und Object macht eben das Bewußtwerden aus; Wissen und Sein sind also im Grunde gar nicht getrennt, sondern werden es erst im Bewußtsein; das, was getrennt wird, die an sich ungetrennte Urkraft ist das Absolute — mit andern Worten: die menschliche Thätigkeit selbst ist das Absolute, ist das in jedem ihrer Acte sich selbst spiegelnde Wirken. Indem nun vor dem gewöhnlichen Bewußtsein die Thathandlung, durch welche etwas Bestimmtes vorgestellt wird, dem Bewußtsein dieses Etwas vorherzugehen scheint, oder mit andern Worten: weil ich mir einer Vorstellung nicht eher bewußt werden kann, als nachdem ich sie vorgestellt, in mir erschaffen habe, sodann aber diese Vorstellung auch mir gleichsam dauernd vorhalte, während ich sie betrachte, so erscheint diese Thätigkeit gleichsam zweier verschiedenen Kräfte zu bedürfen, man möchte sagen zweier geistigen Hände; mit der einen wird sie gefaßt und vorgehalten, mit der andern betastet und untersucht. Vergißt man nun, daß dieß eine und

---

*) Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre von J. G. Fichte. Jena u. Leipzig, 1798. Vorrede S. VII fgd.

dieselbe Kraft ist, so unterscheidet man zwei, und das hingehaltene Object (welches eigentlich nichts ist als die in einem gewissen Acte angehaltene Thätigkeit selbst), dieses Object scheint der Grund zu sein, der mein Anschauen und Wissen, der die Intelligenz bestimmt, und das Subjective wird von dem Objectiven abhängig; denn der nächste Grund seiner materiellen Bestimmtheit liegt eben in dem, was ihm vorschwebt, was es sich im eigentlichsten Sinne des Wortes einbildet, daher das Subjective als bloßes leidentliches Aufnehmen, als Erkennen, keinesweges als thätiges Hervorbringen sich erscheint.

Das Ich also, oder die absolute Thätigkeit, zeigt sich uns in Wahrheit nur als Grund und Urheber aller seiner Modificationen, und wir können von ihm weiter nichts aussagen, als daß es sei Spontaneität, daß sein Wesen Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit von allen fremden Eindrücken und Bestimmungen sei; daß alle Bestimmungen und Beschränkungen, die im Bewußtsein vorkommen, eben nur in ihm selbst sind, nicht von außen herrühren, daß es also, so, wie es ist, völlig unabhängig — also wenigstens negativ frei — und weil Alles was es zu bestimmen scheint, eben ja nur erst von ihm selbst Producirtes ist — auch positiv frei ist.

Dieses freie Wirken aber, fährt er fort, ist deßhalb in sich selbst nicht unbestimmt, es hat, es setzt sich selbst seinen Zweck; nur erhält es denselben nicht von außen her, sondern setzt ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein nothwendiger, vernünftiger Zweck sind das Uebersinnliche und Höhere. Fichte nimmt also hier einen Zweck, Selbstzweck des Ichs an, über welchen hinaus sich nicht weiter gehen und speculiren lasse. Er denkt sich ihn als die unmittelbare vernünftige Natur, die Vernunft in concreto, als das eigne wahre Wesen des menschlichen Geistes, als den einzigen realistischen Punct, welchen man in seinem System antrifft; und weiter fragen zu wollen, warum und woher dieser Zweck? hieße so viel, als fra-

gen, warum das Wahre wahr, warum das Undenkbare denn nicht auch zugleich denkbar sei. Kurz, dieser Zweck ist das innerste und tiefste Wahre unserer Natur selbst, das Eigenste, was wir haben, was wir selbst sind, was wir wünschen und wollen. Was wir demgemäß anstreben, erstreben wir um unserer selbst willen, wir möchten nicht anders, auch wenn wir könnten, es ist also kein aufgedrungener, sondern ein vom Ich sich selbst gesetzter Zweck, und indem dadurch ausgesprochen wird, was es soll, spricht es nur selbst aus, was es eigentlich will; es ist ein kategorischer Imperativ, aber nicht von außen her, sondern aus der innersten Tiefe des eignen Wesens, es ist, so zu sagen, das Dehnen und Sehnen der eignen Natur nach ihrer Entwickelung; und ebendeßhalb kann nach keinem höher liegenden Grunde gefragt werden; der absolute Grund findet sich in der Ichheit selbst. Das Ich ist also, um einen Leibnitzischen Ausdruck zu brauchen, virtuellement immer mehr, als es effectivement (réellement) ist; es entwickelt Alles aus sich selbst, weil es ursprünglich — potentialiter — unbewußt, Alles schon in sich trägt, dessen es sich erst, wenn es zur factischen Entwickelung kommt, bewußt wird; und die Wissenschaftslehre stellt also nur die Art und Weise dieser Selbstentwickelung des Bewußtseins dar, wie es sich selbst nach und nach auf seinen Inhalt besinnt. So fern derselbe als noch nicht völlig entwickelt, sondern nur potentialiter vorhanden ist, heißt er Selbstzweck, und es kommt also nur darauf an, daß das Ich jenen ihm durch sein eignes Wesen gesetzten Zweck wahrhaft ergreife, und so wie es selbst durchaus Handeln, durchaus Spontaneität ist, ihn so auch durch wirkliches Handeln realisire. Wenn das Ich diesen seinen Selbstzweck nicht begriffe, sondern verläugnete, so verläugnete es sich selbst; denn eben dieser Zweck ist sein Wesen; es muß also eo ipso seine Ausführbarkeit als möglich annehmen, denn etwas als Zweck sich vorsetzen, heißt nur mit andern Worten: etwas ins Künftige als wirklich, also überhaupt als möglich voraussetzen. Daher der Satz: was ich soll, das kann ich auch. Kann und darf

ich nun gar nicht an der Ausführbarkeit dessen zweifeln, was meine wahre, d. h. moralische, Natur erheischt, so erhält dadurch auch sogleich die ganze Scheinwelt der sinnlichen Dinge (die bisher nur als ein völlig zweckloses, unbegreifliches, nichtiges und ebendeßhalb trügerisches Gaukelspiel erschien) auf dem practischen Standpuncte erst ihren Zweck, ihre Bedeutung und gleichsam die Weihe der Nothwendigkeit, welche die Theorie allein ihr nicht zu geben vermochte. Zwar wird auch unter diesem moralischen Gesichtspuncte nicht etwa die Wirklichkeit der objectiven Welt, so wie der Realist und gemeine Menschenverstand sie denkt, wie mit einem Zauberschlage hergestellt — dieß hieße die ganze vorhergehende Theorie als etwas Ueberflüssiges und Falsches gänzlich zurücknehmen, und auf dem practischen Standpuncte vernichten, was auf dem theoretischen mühsam aufgebaut worden ist, und wäre der alte Fehler Kant's, der sich der morallschen Ansicht bediente, um den theoretischen Zweifel zu entkräften: — sondern hier wird uns nur der Zweck klar, warum uns überhaupt unsrer Natur gemäß eine Welt erscheinen müsse; diese Erscheinung ist das einzige Mittel, d. h. die Bedingung zur Erreichung unsres Selbstzwecks, denn ohne eine solche Erscheinung könnte es ja zu gar keinem bestimmten Handeln kommen, was doch unsre absolute Bestimmung ist. Wirksamkeit überhaupt, und so auch die Wirksamkeit des Ichs kann gar nicht gedacht werden ohne den Gegensatz von Innen und Außen, Subject und Object, von etwas, wovon aus, und etwas, auf was hin sie gehen muß. Alles also, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoff der Welt an dem andern, Alles das sind, wie z. B. mein eigner Körper, vermittelnde Glieder der Erscheinung, und sonach selbst Erscheinungen. Das einzige rein Wahre und Wirkliche ist und bleibt nur meine Selbstständigkeit und Freiheit; deren inwohnende Schranken nur die Form des menschlichen Bewußtseins, die der intelligenten Seite unsrer Thätigkeit sind. „Diese sind und bleiben freilich ihrer Entstehung nach

unbegreiflich, aber was verschlägt dir dieß auch, sagt die practische Philosophie; die Bedeutung derselben ist das Klarste und Gewisseste, was es giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich giebt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja (überhaupt) sollst. Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht, dieß ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung.“ „Es ist also nicht ohne Grund und Zweck, daß sich uns die Welt stets als reell aufdringt. Mit derselben Unwidersprechlichkeit und Wahrheit, wie unsre eigne Natur im Pflichtgebot sich als Gewissen ankündigt, kündigt sich auch die Realität der Welt als solche an, da nur in ihr und mittelst ihrer jener höchste Zweck des Daseins sich bethätigen kann.“ Die Realität der Welt beruht also, wie wir sehen, nicht auf einem Wissen, sondern auf einem Glauben, der seinerseits wieder in der Nothwendigkeit wurzelt, das Pflichtgebot zu realisiren, welches sich ohne eine solche Welt nicht realisiren läßt. Diese ganze aus der ursprünglichen Einrichtung unsrer Natur ausgeborne Welt bleibt also zwar das Spiegelbild unsrer verborgenen Natur und ist die Offenbarung derselben; es ist aber das Ganze eine durchaus moralische Anordnung und dient moralischen Zwecken. „Dieß nun ist der wahre Glaube, und diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen.“

„Dieß ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist eben Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen.“ D. h. wir vermögen überhaupt gar nichts Göttliches weiter wahrzunehmen, als eben diese in uns selbst liegende und in und durch uns wirkende Ordnung. Wollten wir etwa schließen, daß, wo Ordnung sich kundgebe, doch ein Ordner vorauszusetzen sei, so sind wir zu diesem Schlusse

hier keineswegeS berechtigt *); denn „dieser Schluß wird durch Verstand gemacht, lediglich auf dem Gebiete der sinnlichen Erfahrung, um das fließende Phänomen an ein bestehendes Subsirat anzuknüpfen, welches stets körperlich ist. Hier soll bei dem Fließenden, dem reinen Handeln, stehen geblieben werden; denn dieß ist selbst das unmittelbare hier allein giltige Schema, und wer jenen Schluß macht, sucht und erhält unvermeidlich ein bestehendes körperliches Subsirat für das reine Handeln der Gottheit.“ „Nennt man Gott einen Geist, so legt man ein in der Zeit Ausgedehntes (ein Dauerndes) in ihn, um das Mannigfaltige des Handelns darin als zu seiner Einheit zu fixiren; Geist oder Seele hat blos negativ einen Sinn, es heißt so viel und nichts mehr als Nichtkörper. Es ist dieser Ausdruck ein Nothbehelf unsres Denkens, das erst alles sinnlich Beharrende, Materielle, hinweggedacht, und dann doch etwas an die Stelle des Subjects setzt, das nicht eigentlich sein soll, und doch sein soll; aber als positiver, zur Bestimmung des göttlichen Wesens dienender Ausdruck ist er ganz unbrauchbar.

Die Ordnung aber, das herrschende Gesetz, kann und muß gedacht werden als absolut, es braucht keinen höheren Erklärungsgrund. Glaubte man, ein persönliches Wesen hinzudenken zu müssen, durch welches dieses Gesetz gegeben, diese Ordnung gehandhabt würde, so müßte man doch in diesem persönlichen Wesen eben wieder diese Ordnung, als Willen, Wirkungsweise, heilige Macht — oder sonst unter irgend einem abstracten Begriff voraussetzen, und dieser bliebe mithin immer wieder das Erste und Höchste, das Absolute, was gesucht und vorauszusetzen wäre. Zudem aber ist die Voraussetzung eines persönlichen Gottes, so wie sie gewöhnlich gemacht wird, nichts als ein Anthropomorphismus, Uebertragung menschlicher Schranken und Unvollkom-

---

*) Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte. Jena, 1799. S. 43 fgd.

menheiten auf Gott, und verwickelt in Widersprüche. So zeigte Fichte, daß die Vorstellung eines göttlichen Bewußtseins, einer Persönlichkeit und einer Außerweltlichkeit nichts als unziemliche Beschränkungen seien, wodurch das höchste Wesen nur verendlicht und zu unsers Gleichen gemacht würde, indem diese Begriffe nothwendig die Vorstellung einer räumlich und zeitlich ausgedehnten Substanz in sich schlössen, die ein- für allemal unpassend für die Gottheit seien. Unser Denken ist überhaupt schematisch, d. i. constructiv, bildend; des Uebersinnlichen werden wir uns bewußt lediglich unter dem Schema des Handelns, der Thätigkeit; des Sinnlichen unter dem Schema der Ausdehnung, Körperlichkeit. Gott nun ist zu denken nach dem ersten Schema „als eine Ordnung von Begebenheiten, keineswegs aber als eine Form der Ausdehnung *); man kann von ihm nicht sagen: er ist Substanz oder Etwas; denn das hieße nach unserm Systeme: er ist eine ausgedehnte Materie, und läßt sich sehen, hören u. s. w.“ „Er ist kein Sein, sondern ein reines Handeln, d. i. Leben und Princip einer übersinnlichen Weltordnung, gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin, ein pflichtmäßiges Handeln, als Glied jener übersinnlichen Weltordnung“ „All unser Denken, fährt er fort, ist ein Beschränken, und eben in dieser Hinsicht heißt es begreifen, zusammengreifen aus einer Masse von Bestimmbaren, so daß immer außerhalb der gezogenen Grenze noch etwas bleibe, das nicht mit hinein begriffen ist, und also dem Begriff nicht zukommt. Alle Realität, die wir fassen, ist nur endlich, und sie wird es dadurch, daß wir sie fassen. Alles, was für uns Etwas ist, ist es nur, in wie fern es etwas Anderes auch nicht ist, alle Position ist nur möglich durch Negation, wie denn das Wort Bestimmen selbst nichts Anderes bedeutet, als Beschränken.“ Es ist also klar, daß

*) Ebend. S. 37. 40. Vergleiche: J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne J. H. Fichte. Sulzbach, 1830. 1ster Theil. S. 346. u. 2ter Thl. S. 306.

Gott aufhört unendlich, d. i. Gott zu sein, sobald er zum Object eines Begriffs gemacht, sobald er bestimmt vorgestellt, begriffen werden soll. „Will man also Gott Bewußtsein nennen, so giebt man ihm die Schranke des menschlichen Bewußtseins; denkt man diese hinweg, so bleibt eben ein uns ganz unbegreifliches Wissen übrig, und dieses möchte wohl Gott, der so zu sagen in diesem Sinne lauter Bewußtsein, Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit ist, zukommen, nur daß man dieses nicht begreifen kann, und deßhalb sich lieber dieser annähernden Begriffsbestimmung ganz enthält, in philosophischer Strenge sich auch ganz enthalten muß; denn jeder Begriff von der Gottheit würde ein Abgott.“ Eben=darum aber kann es auch keine eigentliche Beweise von Gottes Dasein geben, weil Beweise nur vermittelte Erkenntnisse sind. Der Glaube aber an eine übersinnliche Welt, ist eine unmittelbare Wahrheit. Das Postulat einer übersinnlichen Weltordnung ist vielmehr das erste und einzige Ansich, was dem Menschen gegeben ist, ist das einzig wahrhaft Absolute. —

Es zeigt sich also, daß Fichte dem Glauben Jacobi's auf diesem höchsten Standpuncte in der That so nahe stand, als er in seinen Briefen an denselben immer behauptete. Es zeigt sich aber auch zugleich hierin schon wieder die Grund=lage zu einer höhern Ansicht, zu welcher er sich alsbald in den erneuten Darstellungen seiner Wissenschaftslehre erhob.

Suchen wir uns nun über das Ganze zu eigner Beurtheilung emporzuheben, so erscheint uns Fichte's System als ein Idealismus, dessen Tendenz ursprünglich auf die Erklärung des Begriffs der objectiven Realität ausging — wie im Grunde alle Philosophie — hier nur gepaart mit der durch=aus klaren Einsicht, daß nichts Objectives als solches, nicht einmal eine unmittelbare Einwirkung von irgend etwas Objectiven ins Bewußtsein eindringen könne, sondern daß alle Kunde vom Vorhandensein eines Andern, jede Anschauung, Vorstellung und Abbildung von einem Gegenstande eben nur ein Wissen davon, nicht aber der Gegenstand selbst sein könne.

Die Klarheit dieser Einsicht machte einen strengen Idealismus unvermeidlich, dem zufolge der Ausgangs- und Stützpunct alles besondern Wissens und Fürwahrhaltens nothwendigerweise nur subjectiv im Bewußtsein aufgesucht werden kann und muß. Dieses Bewußtsein, diese geistige Thätigkeit ist das einzige sich unmittelbar selbst in sich selbst Wahrnehmende, und Alles was es wahrnimmt, ist schon in ihm als Vorgestelltes, ist nichts weiter als seine eigne Modification oder Bestimmung und Veränderung; das Bewußtsein, oder das Ich ist sich selbst sein Object und hat kein anderes unmittelbares Object, als sich selbst; es ist also Subject-Object oder Selbstobject und mit sich und für sich ganz allein; es muß sich als solches von aller Welt ganz isolirt betrachten, sonst mischt es die auf immer abgewiesene Vorstellung eines unmittelbaren Einflusses ins Bewußtsein von außen wieder ein. Diesen Einfluß und mit ihm zugleich, wie natürlich, alle Duplicität und allen Dualismus aufs strengste abzuweisen, war Fichte's erste Regel und Aufgabe, indem durch diese im Princip gesetzte Unbegreiflichkeit und Zweiheit, alle Einheit des Erklärens und mithin die ganze Philosophie unmöglich gemacht wird. Alles zuletzt aus einem Princip zu erklären, das Ganze als Ganzes auf die Einheit des Bewußtseins zurückzuführen, das ist ja eben die Forderung und Bedeutung alles Erklärens so wie aller Einsicht. —

Das also rein von aller Welt isolirte Ich mußte darauf ausgehen, alle Modificationen des Bewußtseins nicht etwa blos als schlechthin in oder an ihm vorhandene Bestimmungen, wie Accidenzen in der Substanz zu fassen, sondern zugleich — oder vielmehr allein — als Wirkungen des Bewußtseins, als Producte und Selbstbestimmungen der absoluten Selbstthätigkeit anzuerkennen; alle Vorstellungen sollten nicht nur als etwas im Geiste Vorhandenes begriffen werden, sondern als aus dieses Geistes freier Schöpferkraft hervorgegangene Thätigkeiten oder Producte; sie sollten als Bewirktes aus der reinen Activität, als ihrem einigen Grunde erklärt werden. Das Ich mußte dabei verharren, es allein sei das

erste und das einzige unmittelbar Reelle, in ihm sei alle Totalität der Bedingungen zu finden, es sei der Inbegriff von Allem, der schlechthin unabhängige und freie, d. i. absolute Schöpfer für sich und von Allem, was in ihm vorgeht.

Hier nun aber stoßen wir sogleich an. Wenn dieses absolute Ich auf obenangegebene Weise das wahre Subject-Object ist, weil es den beiden ersten Grundsätzen des Systems zufolge sich selbst im Gegensatz zum Nichtich setzt, d. h. sich seiner selbst nur durch und im Gegensatz zu allem Andern zuerst bewußt wird, außer diesem Gegensatze aber gar kein Selbstbewußtsein entsteht — so folgt, daß beide Theile des Gegensatzes, das Ich und das Nichtich, gleich nothwendig gesetzt werden müssen, daß, wenn man das Ich aufhöbe, auch sogleich das Nichtich verschwinden würde, und umgekehrt, daß mit der Aufhebung des entgegengesetzten Nichtichs auch zugleich das Ich nicht mehr im Bewußtsein unterschieden, d. h. als solches gar nicht mehr da sein würde. Es kann das eine so gut wie das andere nur zugleich mit seinem Andern, d. h. mit dem ausdrücklichen Bewußtsein des Gegensatzes, im Bewußtsein festgehalten werden, und es ist gar kein Grund vorhanden, das Nichtich nachher für minder absolut und nothwendig zu erkären, als das Ich. Allein eben die Bemerkung, daß überhaupt jedwedes Bestimmtes blos durch seinen zugleich mit im Bewußtsein gehaltenen Gegensatz gedacht und gewußt werden kann, dieses ganz allgemeine Gesetz war zwar von Fichte beiläufig hin und wieder erwähnt, nicht aber in seiner ganzen Bedeutung erkannt und angewendet worden, wie es später Hegel anwendete. Schloß also das Princip Fichte's auch einen Keim der absoluten Identität, oder wie wir hier sagen können, des Realismus, eben so gut ein, als des Idealismus, so wurde doch das objectiv-realistische Moment im Verfolg des Systems dem Ideellen unterworfen, und es blieb, inconsequenter Weise, beim subjectiven Idealismus.

Ferner: Vermag denn auch das menschliche Bewußtsein, diese reine sich selbst unmittelbar wissende subjective Thätig-

keit, sich als die allumfassende Wirksamkeit und Schöpferin ihres Alls, alles dessen, was ihr vorschwebt und was sie bedarf, zu fassen und zu betrachten; oder erfährt sie unmittelbar in und durch sich selbst, daß sie nicht diese Totalität ist? Sie erfährt es, selbst nach Fichte's eignem Geständniß; denn sie stößt auf unbegreifliche, absolute Schranken ihrer Allmacht; und es hilft nichts, daß sie sich sagt: diese Schranken oder Bestimmungen liegen in dir, sie machen deine eigne Natur aus, sie sind nicht außer dir in einem Fremden, was dich beengte und begrenzte. Dieß ist ganz einerlei: „Das Ich bleibt, um mit Hegel zu reden (s. Werke I. S. 128), doch der Gefangene, es mag nun in den Banden seiner Natur oder in denen einer äußern liegen.“ Denn daß ihm diese Banden unerklärlich sind, rührt eben daher, daß sie ihm fremde sind, sich aus dem Begriff, den das freie Ich von sich selbst hat, nicht ergeben. Das Ich, d. h. die durchaus freie Thätigkeit, soll schlechthin das Erste, Absolute sein, welches alles Andere setzt, nicht aber irgend etwas anderes Höheres voraussetzt, aus dem es sein Dasein und seine Beschaffenheiten erklären müßte; dieses Ich, das sich nur selbst zusehen könnte, wie es sich mit absolut freier Selbstbestimmung bestimmte — dieses Ich, welches alles allein und selbst macht, findet sich doch als in empirischen Fesseln liegend, wird sich selbst gewahr als bestimmt von etwas, das es nicht selbst gemacht hat; diese Fesseln sollen zu seinem Wesen gehören — sein Wesen aber soll eben das Absolute, durchaus Bestimmungslose und Freie sein; also gehört es zum Begriff und Wesen des absolut Freien und Selbstständigen, nicht frei und selbstständig zu sein — eine Behauptung, „die unter die härtesten Widersprüche gehört.“ (Hegel I. c. p. 127.) Diese Schranken aber zu durchbrechen, dieses dem Ich auferlegte unbegreifliche Gesetz seines Wesens zu begreifen, das ist ja gerade das einzige Interesse des philosophischen Bedürfnisses.

Von einem solchen rein subjectiven Wissen aber, das sich und seine Bestimmungen nach inwohnenden Gesetzen sei-

ner Thätigkeit absolut aus sich selbst erzeugt, das ganze empirische Weltbild, instinctmäßig oder nothgedrungen, selbst entwirft, so und nicht anders hinschaut und vor sich als Reflex der innern Einrichtung des Ichs hinschweben läßt, sollte man aber doch am allererſten erwarten, daß es alle Gesetze der Natur, als Wiederspiegelungen seiner eignen Vorstellungsgesetze, am vollständigsten deduciren, mit einem Worte, eine vollkommene speculative Physik aufstellen könnte und sollte. Allein dazu kommt es — eben weil jene Gesetze dem Ich selbst unbegreiflich bleiben — gar nicht; das Ich sieht nur, was es sich zufolge dieser Gesetze hinspiegeln muß; den innern Zusammenhang und Mechanismus derselben begreift es nicht. Diese Gesetze sind im Grunde die Kategorieen, namentlich aber Raum und Zeit, alle nur — wie bei Kant — von subjectiver Bedeutung und unter sich noch ohne eigentlich organischen Zusammenhang; mithin können auch ihre Reflexe in dem dadurch Hingeschauten — der vermeintlichen Natur — keinen Zusammenhang haben. „Das Product dieses Idealismus, ein Reich inhaltsloser Empirie und rein zufälliger Mannigfaltigkeit, steht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken als wirkende und reelle Kraft einer nichtigen Bilderweit gegenüber gesetzt wird, wie das im practischen Theil der fichteschen Lehre geschieht, so ist dieß inconsequent; denn mit dem Setzen einer reellen Kraft ist die Beziehung auf ein anderes Reelles gesetzt, und dieß ist es, was Fichte läugnete. Das Ich soll nach ihm auch als Thätigkeit nur ein bloßes Denken, und die Thätigkeit nur eine ideelle sein und bleiben; es bleibt also auch zugleich in beiderlei Hinsicht eine und dieselbe, allgemeine, eine; denn von mehreren reell auf einander einwirkenden Ichen kann nicht die Rede sein, weil, wie oben gezeigt, das Nichtich nicht wirklich aus dem Ich herauskommt, sondern nur Vorstellung desselben bleibt; in diesem Nichtich aber ist die ganze Welt eingeschlossen. So wie Fichte einmal zu der Ueberzeugung gelangt war, außer dem Ich sei nichts reell, und das Nichtich, die Welt, sei ein an sich durchaus Nichtiges, nur ein leerer Schein —

so hätte er auch zugeben sollen, daß das Ich eben so nichtig sei; denn als endliches Ich kann es ja eben nur dadurch selbst sein, daß es vom Nichtich bedingt wird.“ So endete Fichte's Idealismus nach Jacobi's Ausdruck in Nihilismus. Wäre diesem Nichtich gleich von vorn herein dieselbe Dignität mit dem Ich als seinem wahren Gegensatz beigemessen worden, so hatte es auch, so gut wie das Ich, das Princip der Entwickelung, Selbstthätigkeit und des Lebens in sich, und es könnte von einer Natur im eigentlichen Sinne die Rede sein. So aber ist die Welt mit aller ihrer Mannigfaltigkeit nur etwas, was das Ich in sich, es weiß selbst nicht wie — nach unbegreiflicher Bestimmung — erfährt, factisch anschaut, und mithin ist von diesem Standpuncte aus gar keine wissenschaftliche Physik und Kosmologie möglich*).

Dieß war im Wesentlichen Fichte's System in der früheren Gestalt, in welcher es recht eigentlich als das vermittelnde Glied und der Fortschritt von Kant zu den Neueren, ja als der eigentliche Eingang und Schlüssel der Philosophie des Jahrhunderts anzusehen ist. In der Verkettung des Ganzen ist dieses ältere System Fichte's eigentlich als die Aufgabe zu betrachten, die ihm ward, und die er gelöset hat, so daß der fortzuspinnende Faden auf diesem Puncte seinem jüngeren Zeitgenossen und Schüler, Schelling, in die Hände fiel, und sich auch die allgemeine Aufmerksamkeit des philosophischen Publicums auf diesen richtete. Indessen scheint die historische Gerechtigkeit zu erfordern, auch des Fortschrittes noch kurz zu gedenken, den Fichte selbst in seinen spätern Vorträgen über die Schranken der ersten Wissenschaftslehre hinaus gethan hat, und wie sie namentlich in den von seinem

*) Hegel's Critik des Fichteschen Systems, vom Jahr 1802, im 2ten Bd. des crit. Journ. von Hegel und Schelling. Wiederabgedruckt in Hegel's Werken 1 Bd. S. 128 fgd. Vergl. mit J. H. Fichte (d. j.) Beiträge zur Characteristik der neust. Phil. S. 313 fgd. Jacobi's Sendschreiben an Fichte in d. s. Werken.

Sohne herausgegebenen nachgelassenen Werken (Bonn, 1834) in drei Bänden jetzt vorliegen.

Wir finden hierin nicht nur, wie schon gesagt, eine völlig neue Terminologie und Darstellung des Früheren, sondern auch, worauf es uns hier ankommt, eine wesentliche Durchbrechung seiner früheren Lehre, so daß dieselbe in dieser seiner späteren, obwohl überschritten, dennoch nicht vernichtet oder zurückgenommen, sondern zugleich mitenthalten und aufbewahrt ist.

Wir sehen, daß es Fichte unwidersprechlich gelungen war, den Begriff des Seins, wie er im gewöhnlichen Bewußtsein vorkommt, und sinnliches Dasein, Beharrliches, Ruhendes, Materielles und in der That Todtes, im Gegensatz zum Wirken und Leben, bedeutet — diesen Begriff zu zerstören, d. h. als an sich widersprechend und unwahr zu erweisen, sobald er in seiner Einseitigkeit festgehalten wird. Fichte hatte, wie gezeigt, den Begriff des Seins aufgelöset in eine Hemmung der subjectiven Thätigkeit, in eine angehaltene Bestimmung derselben. Natürlich kann dieß bloß gelten von den mit dem geistigen Blicke fixirten Besonderheiten, dem Einzelnen, Endlichen, sinnlichen Sein oder Dasein. Ein ganz anderer Begriff von Sein mußte ihm entstehen, wenn er nach dem eigentlich Reellen, dem Wesen der Dinge, oder, da es für ihn keine reellen Dinge gab, nach dem Wesen der subjectiven Thätigkeit selbst fragte. Hier hatte er bereits eine stehende, ewige Gesetzgebung anerkannt, und das Wesentliche war ihm dieses, freilich ganz in abstracto gehaltene Wirken und Vorhandensein allgemeiner Gesetze, die absolute Thätigkeit des Ichs, welche er, von Seiten der practischen Philosophie angesehen, auch wohl schon eine reelle Kraft genannt hatte. Er war also in seinem Princip, aber auch nur in diesem — von jeher Realist, oder genauer Real-Idealist, weil ihm eben diese reale Kraft oder Thätigkeit und die ideale, oder Intelligenz, in der Wurzel eine und dieselbe war. Der Widerspruch, in welchen sich sein von diesem real-idealistischen Princip aus nur einseitig idealistisch und subjectivisch fortge-

führter Gedankengang verwickeln mußte, ja wie nicht zu läugnen, auch der Anstoß, den seine auf diesem Wege construirte Gotteslehre in der Welt erregte und auf sein eignes Denken mit heilsamen Gegenstoß zurückwirkte — endlich auch die in der Uebung sich immer mehr aufdrängende Klarheit über die in der philosophischen Speculation zu verfolgende Methode — alles dieß zusammengenommen, trieb ihn zuletzt noch über die von ihm früher mit so vieler Beharrlichkeit vertheidigte Schranke des subjectiven Idealismus hinaus.

Das Anschauen, Bemerken und Gewahrwerden ist und bleibt actives Sehen, Hinsehen, des gesehenen Gegenstandes, ein Selbsthinsetzen des Gegenstandes, als eines Seienden; die subjective Thätigkeit des Ichs ist es, welche, uns selbst unbemerkt, das Sein, den Schein der Gegenständlichkeit hervorbringt. Dieß werden wir gewahr, indem wir selbst während des Anschauens auf unser Schauen reflectiren, denn wir sehen, daß der vermeintliche Gegenstand nur ein formirtes Schauen, eine im Act des Schauens festgehaltene subjective Thätigkeit ist. Das, was uns als Sein, Gegenständlichkeit galt, wird hierdurch erkannt als nur subjectives Bildsein, als der gleichsam zu einem Bilde formirte, und in ihm befangene Zustand des Bewußtseins. Alles festgesetzte Sein wird daher wieder aufgelöset, und das Absolute bleibt hier nur noch eben die Thätigkeit des Bilderentwerfens, das Sehen selbst; mit andern Worten: alles Einzelne, jeder Gegenstand, den es schaut, löset sich vor der Reflexion wieder auf, so daß es doch eigentlich nur sein Schauen schaut. Jeder sinnliche Gegenstand als solcher, alles einzelne Sein und einzelne Substanzen, die der Verstand als solche setzt, verschwinden. Es bleibt als Realgrund und Absolutes, als das Princip all dieses objectiven Scheines nur übrig das thätige Hinschauen, Hinsehen der Bilder nach inwohnenden Gesetzen dieses Sehens; dieses Sehen und diese Gesetze sind das allein Wahre und Wirkliche, sie sind die Factoren aller Erscheinungen, die hingeschauten Objecte sind nur die Erscheinungen oder Effecte der innern Natur des Sehens oder der Kategorieen, wie man

sie nennen kann. So sehen wir die ganze Empirie, die ganze Erscheinungs= oder gesehene Welt, hervorgehen aus ihrem subjectiv in uns liegenden Gesetze, und begreifen und verstehen dieselbe nur aus diesem Gesetze und Grunde in ihrem eigentlichen Wesen und Sinne, wir verstehen sie daraus vollkommen, und es bleibt nichts Unverstandenes, Undurchdringliches, Gegenständliches an sich übrig, das Auge, welches sie schauend schafft, durchblickt in diesem Gesetze nur sein eigenes Wesen und alles Geschaute ist ihm völlig durchsichtig. Die wahre Einsicht ist auf diesem Standpuncte, dem Sinnlichen gegenüber, daher auch diese: »gar kein Auge mehr zu haben für Sein, sondern nur für Gesetz.«

Die Hauptsache aber, worauf es beim Reflectiren auf diese absolute Selbstthätigkeit des Vorstellens ankommt, ist dieß: Bei Allem, was unser Bewußtsein erfüllt, geht uns das höhere Bewußtsein auf, daß dieser Inhalt Gewußtes ist — das Bild begreift sich selbst als Bild — wie Fichte sagt; das Wissen kommt hier zu der Selbstbesinnung, daß es Bildlichkeit sei, die allemal etwas abbildet. Der Blitz des Verständnisses ist dieser (Nachgelassene Werke II. S. 23 fgd.): Wir sahen vorher, daß wir nur Bilder, nur subjective Vorstellungen haben, und weiter nichts. Aber, wer sagt uns denn dieß, daß es nur Bilder sind? In dem Augenblicke, wo ich zuerst auf den Gedanken gerathe: dieß, was du da siehst, ist nur deine subjective Vorstellung — in diesem Augenblicke macht sich mir ein Gegensatz zwischen Bild und Sein. Sowie ich also den Gedanken: Bild, habe, habe ich auch den des Seins, eher nicht, aber auch ursprünglich mit ihm. Nun ist dieß gerade das natürliche Bewußtsein, beides zugleich zu haben, die Vorstellung als solche, und als Vorgestelltes. Das Bild zerfällt uns im Verstande von selbst in Bild und Sein. Nicht wie die Dualisten wollen, die erst an ein Sein denken, und das Bild davon ableiten. — Nein, wir haben ursprünglich beides unwillkührlich. Und dieß ist auch das erste ursprüngliche Verstehen, nicht blos ein Bild als solches zu haben, sondern gleich ein Sein darin und damit. Das

Sein fällt mir also aus der Vorstellung heraus, nicht die Vorstellung aus dem Sein. Es ist im natürlichen Bewußtsein gar nicht die Rede davon, die Vorstellung von dem Eindrucke eines Dinges an sich abzuleiten, sondern ich habe das Bild — damit gut — und damit ist mir auch das Sein gewiß; denn sonst hätte ich es nicht als Bild erkannt. Bilder sind aber überhaupt Wissen, das ganze Wissen also besteht darin, daß man nicht nur Bilder hat, sondern auch zugleich das Bewußtsein, daß es nur Bilder, Vorstellungen sind; und mit diesem „nur“ — dem Bewußtsein der Bildlichkeit einerseits, steht auch der Gegensatz da: die wesenhafte Gegenständlichkeit — das Sein. Es kommt also nur darauf an, daß man sich bewußt werde, man wisse, stelle vor; dieß Wissen kann nicht stattfinden ohne den Gegensatz des Seins, und so ist beides mit einem Schlage.

Oder man mache sich dieß auf diese Weise klar: Der fichtesche Idealismus war darüber nun völlig zum Bewußtsein gekommen, daß ein einseitiger, subjectiver Idealismus Nihilismus ist. Er hatte früher das Wissen als das Absolute festgehalten; nun aber sich darüber verständigt, daß eben dieses Wissen in seiner Reinheit, als vollkommner Gegensatz zum Sein, das vollkommene Gegentheil des Seins, also Nichts, ist. Früher war er nur deßhalb nicht zu dieser Einsicht gelangt, weil er die reelle Welt insgeheim noch skeptisch sich gegenüber bestehen lassen, davon nur abgesehen, als von etwas ganz Unerkennbarem, und sie zuletzt durch den Glauben sogar wieder zu einer Art von pflichtmäßiger Anerkennung gebracht hatte. Da kam es freilich nicht zu der scharfen Einsicht, daß das ganze System einseitig nihilistisch war. Wird die Philosophie aber nur einmal erst ganz vollkommen subjectiver Idealismus, hält sie gerade das Nichtwirkliche (Idelle) einseitig fest, als das Wahre und allein Gewisse, und muß demselben zugleich jede objective Wahrheit absprechen, so muß sie zuletzt behaupten, das Wissen, was nichts weiß, sei das allein Wahre, denn sobald es Etwas wüßte, würde eben wieder ein Sein an sich hingestellt,

und der Dualismus wäre wieder da. Zu diesem Widerspruche mußte es erst ganz rein und klar kommen, er mußte ganz vor dem philosophischen Bewußtsein hervortreten, damit daran die Einsicht gewonnen werden konnte, daß außer dem Dualismus und Idealismus noch ein Drittes möglich ist, nämlich die ursprüngliche Identität des Subjectiven und Objectiven, was weder das Eine allein, noch das Andere allein ist, sondern beides zugleich.

Die Einsicht, daß zum vollständigen Bewußtsein gehöre, nicht blos, daß das Ich etwas anschaue, sondern auch, daß es wisse, diese Anschauung sei etwas Vorgestelltes, bloßes Bild, also ideell, diese Einsicht kann da noch nicht entspringen, wo das Bewußtsein noch ganz in seinem Gegenstande versenkt und befangen ist, d. h. nur factisch anschaut; es entspringt aber da, wo es nicht blos bei der willkührlichen Vorstellung, sondern auch selbst bei der factischen Anschauung darauf reflectirt, daß das, was es sieht, das unmittelbar in seinem Bewußtsein Seiende nur Vorgestelltes, nur Bild ist. Es entspringt also das vollkommene Bewußtsein erst auf der Spitze des Standpunctes, der als der rein idealistische bezeichnet werden muß.

Sobald es aber auf demselben zur völligen Klarheit über sich, über des Wissens Natur und Form gekommen ist, sobald — und nur erst nachdem es hier mit vollkommener Deutlichkeit gefaßt hat, daß Alles, was gewußt wird, nur Gewußtes, nur Bild oder Abbild ist — so findet es sich auch sogleich genöthigt, darüber hinauszugehen, und die Einsicht auszusprechen, daß reine Bildlichkeit allemal ein Sein, eine Realität voraussetzt; denn eine reine und alleinige Abbildlichkeit, ohne etwas, das sich in ihr abbildete oder ausdrückte, eine Erscheinung ohne Etwas, was erschiene, ist undenkbar — ein Satz, den Kant aus dem gesunden Menschenverstande aufgriff, nicht aber in seiner Nothwendigkeit und philosophischen Bedeutung erfaßte; denn um objectiv außer sich hin ein Wirkliches zu setzen, muß man erst in sich selbst, in seiner eignen practischen Thätigkeit das Lebendige

gefunden haben, was als das wahrhaft Reale angesprochen werden kann.

Dieses Allreale nun, wozu das practische fichtesche Ich sich selbst zuletzt schon erweitert hatte (vergl. Wissenschaftslehre im Umrisse S. 1. 3. 4. 13.), trat also, an der Stelle der früheren idealen Weltordnung, als unendliche Vernunft in concreto auf, welche Grund alles Lebens und Seins ist, und seine Selbstoffenbarung in allen endlichen Wesen hat. — Ob an dieser realistischen Wendung seiner Ansicht die unterdeß hervorgetretene Naturphilosophie Schelling's Antheil habe, oder nicht, lassen wir unentschieden. Wohl aber gebührt Fichte das Verdienst, die ganze Philosophie erst auf diesen Standpunct vorgerückt zu haben, wo sie genetisch construirend verfahren, und die mechanisch-logische Methode der Reflexion als überwunden und hinter sich zurückgelassen betrachten konnte. Denn ist man erst zu der Einsicht gekommen — die vielen unserer Zeitgenossen freilich nur für eine Ansicht gilt — daß das Erkennen ein aus dem innern geistigen Leben sich hervordrängendes Schauen, ein im Schauen bildender Blick, ein in seiner Selbstentwickelung nur sich selbst klar werdendes (zu sich selbst kommendes) Leben ist, so kommt es nur darauf an, daß dieses sich seiner Lebensgesetze bewußt werde, und nun gleichsam innerlich erlebe, was es wissen will. Und muß gleich bei Fichte die Vorstellung durchaus abgehalten werden, als könnten wir etwas durch Eindrücke von außen vernehmen, so liegt doch die Bürgschaft für die Wahrheit unsres subjectiven Denkens und Erkennens eben darin, daß es das allgemeine reale Wesen ist, welches subjectiv in einem Individuum zum Bewußtsein kommt, wie es in jedem andern gleicherweise oder in Abstufungen sich entwickelt, dafern es sich überhaupt entwickelt; so daß wir, wenn der Ausdruck erlaubt ist, in Bezug auf Andere das Fremde und Objective, was in ihnen vorgeht, in sofern es nach allgemein gesetzlicher Natur erfolgt, durch eine Art von Sympathie wissen.

Hierüber und über vieles Andere hat sich indessen Fichte

auch auf seinem neuen Standpuncte als Philosoph nicht hinlänglich ausgesprochen. Er wollte nur eine Wissenschaftslehre, d. i. eine allgemeine Theorie des Wissens geben, und nachdem er diese Aufgabe gelöset, und ganz im Allgemeinen nachgewiesen hatte, daß ein unmittelbares Wissen des Absoluten stattfinde, ist er nicht weiter gegangen, hat er sich auf eine speculative Physik auch hier nicht eingelassen, d. h. nicht gezeigt, wie dieses Absolute sich nun aus der Unbestimmtheit eines allgemeinen Seins zur Wirklichkeit und zugleich in dem diese Wirklichkeit begleitenden Selbstbewußtsein weiter bestimmen und aussprechen müsse. Vielmehr ist er bei jenem Puncte mit der in den Subjectivismus zurücklenkenden Bemerkung stehen geblieben, daß die Erscheinung der Außenwelt als ein sinnliches Beharren nur als eine gewisse Entwickelungsstufe des Bewußtseins zu betrachten und die Fixationen des einzelnen empirischen Daseins nothwendig seien, damit es überhaupt nur zu einem Wissen komme. „Nur das absolute Schema Gottes — schrieb er noch 1810 an Jacobi — so wie es ist, schlechthin durch das bloße Erscheinen Gottes ist nach meiner Philosophie das Reale in der Erscheinung. Dieses ist schlechthin, wie es ist, durch sich selbst, ohne allen äußern Grund, einfach, unveränderlich, zeitlos, unter keine Anschauungs- oder Denkform zu bringen: — das freie, d. i. selbstständige und absolute in der Erscheinung. So ist es an und für sich. Indem es aber erblickt wird, und in seiner Beziehung auf das sich selbst erblickende Vermögen (das Ich) erblickt wird, bricht, nach darzulegenden Gesetzen, jene Einheit sich in eine Mannigfaltigkeit —.“ (Lebensbeschr. Bd. 2. S. 197.)

Dieses reale Sein aber, das Wesen der Wesen, was in uns ist, und sich in uns selbst — hier freilich nur in der Form des menschlichen Bewußtseins — selbst erblickt und seiner bewußt wird, ist als das Göttliche, das allein Grundwirkliche anzusehen. Wir selbst sind aus Gott und seiner Natur; aber wir sind nicht Gott; denn der Begriff der Gottheit enthält zwar dieses absolute Sein auch in sich, aber nicht zugleich

die Bestimmungen, die dem Absoluten zukommen, in wie weit es im menschlichen Selbstbewußtsein erscheint. Die menschliche Seele nämlich sieht sich immer noch mehr oder weniger mit ihrer Intelligenz und der danach sich richtenden practischen Wirksamkeit in den sinnlichen Schein, namentlich in die Kategorieen der Zeit und des Raumes, versenkt, nie ganz in sich zum reellen, klaren Selbstbewußtsein des reinen Absoluten geläutert; dieses, das wahrhaft Göttliche muß ihr daher als ein noch zu erstrebendes Ideal, als das absolut Wahre, Schöne und Gute, vorschweben, dessen Inbegriff eben das wahrhaft Absolute ist, und als solches Gottheit genannt zu werden verdient. Da nun aber die Wissenschaftslehre nur eine Aufklärung des menschlichen Bewußtseins ist, so hat sie auch nicht weiter, als an den Punct zu führen, wo dem Bewußtsein der höchste Begriff, der des absoluten Seins aufgeht. Dieses Sein ist auch unser Wesen, unser Geist, der also nach absoluten Gesetzen thätig ist, denkt und hinschaut, der, selbst absolutes, schöpferisches Wesen, in und durch sich das absolute Leben offenbart. Will man also wissen, als was das Absolute, oder Gott, sich offenbare, was er zu sein sich erweise, so blicke man hin auf das gesetzmäßige und wahre Wirken, das Sich-selbstauswirken des Absoluten im menschlichen Geist und Gewissen, auf das, was oben schon als die moralische Weltordnung bezeichnet wurde. Das empirische Dasein, was wir insgemein das Seiende nennen, verhält sich ganz anders als das absolute Sein. In dem sinnlichen Sein, der Mannigfaltigkeit räumlich angeschauter Substanzen, muß sich jede Substanz vor der Reflexion wieder auflösen in den bloßen Ausdruck eines Gesetzes; nämlich, jedes hingeschaute ruhende Sein ist ja, wie wir sahen, nichts weiter als die in sich angehaltene im Schauen festgewordene Thätigkeit des Sehens, die stehende Modification oder Fixation des Blicks. Es zeigte sich aber, — da die Reflexion hinzutrat — vor dem Bewußtsein, daß eben das Wissen Bild ist, das sich selbst als Bild weiß, d. i. als Product des Ichs; es zeigte sich als das Grundgesetz des Bewußt-

seins, Sein zu setzen; und es zeigte sich in den Bestimmungen dieses Setzens, daß das bestimmte Sein nur allemal der Reflex bestimmter Gesetze ist. Die Nothwendigkeit irgend eines gesetzten bestimmten Daseins einsehen, heißt, dieses Dasein aus dem Gesetz des Denkens erklären, durch welches es gesetzt ist. — Mithin: alles einzelne empirische Sein, jede Thatsache des Bewußtseins führt zurück auf das subjective Gesetz ihrer Genesis, und so verschwindet vor dem Blicke des Philosophen jedes sinnliche Dasein als ruhende, bestehende Substanz. — Anders das absolute Sein; dieß ist nicht das hervorgebrachte, hingesehene Sein, sondern das Sein, welches hervorbringt, die Wurzel, das Lebende, das Denken selbst mit allen seinen Gesetzen.

Die frühere Philosophie nahm die Vorstellungen, als Abbilder des empirisch Daseienden fertig auf ins Bewußtsein, als gegebene Thatsachen des Bewußtseins, ohne ihren Ursprung erklären zu können, also als absolut; die fichtesche weiset sie nach als aus dem Ich stammend, und als nach inwohnenden Gesetzen gebildet; sie sind also nicht mehr unerklärt und absolut, sondern sie sind Producte, und als solche aus ihrem Ursprunge erklärbar, nicht mehr absolute Thatsachen, die sich auf eine unerklärliche Weise vorfinden, sondern Resultate des bildenden Lebens, der absoluten gesetzmäßigen Thätigkeit, die als Bewußtsein wirkt und sie in sich hervorbringt, in ihnen sich selbst erscheint. Nicht also das zufolge der inwohnenden Gesetze geistig Erzeugte, Hingespiegelte, ist das Wirkliche, sondern die Gesetze sind es und das durch sie wirkende Leben. Und dieses ist das Absolute zugleich, wie das einzig Reale, die wahre Realität, die freilich unter keiner bestimmten Form des Seins, nicht als Materielles irgend einer Art, erfaßt werden kann, denn dieß ist blos Erscheinung desselben und weiset als solche in allen Gestalten zurück auf das Ur- und Grundwesen; dieses ist vielmehr das aller sinnlichen Anschauung durchaus verborgene unsichtbare Sein und Wesen, nur dem Denken erreichbar, und nach dessen Gesetzen bestimmbar, dergestalt, daß diese Denkgesetze die

allgemeinen Gesetze des Absoluten, d. i. sein wahres Wesen ausdrücken, als Gesetze des Wirkens und Erscheinens. Jede todte Substanz aber, worin etwa dieses Leben walte, muß ganz weggedacht werden, als eine Vorstellung, die der sinnlichen Sphäre angehört und in ihrer Nichtigkeit früher enthüllt worden ist.

Wenn demnach Fichte auf seine eigenthümliche Weise und ohne seinen früheren Lehren durchaus untreu zu werden, vielmehr nur seinen subjectiven Weg weiter fortging, die selbstgesteckte Schranke selbst durchbrach, und so bis zu einem subjectiv-geistigen Realismus, oder Spiritualismus, gelangte, so ist dieß doch auch wiederum die neue Schranke, an der er stehen blieb, und die Objectivität ist damit noch keineswegs zu ihrer vollen Bedeutung gekommen, sie ist nur in der Form einer nothwendigen, aber ganz allgemeinen Voraussetzung da; die Objecte sind noch nicht so, wie das Subject, ebenfalls Subject-Objecte, ihm gleichgesetzt. Dieß aber ist nicht mehr der Standpunct Fichte's, sondern der seines Jüngers Schelling, und wir haben nur in Bezug auf die zuletzt vorgetragene realistische oder neue Wissenschaftslehre Fichte's noch historisch zu bemerken, daß zwischen ihm und Schelling über die Priorität und wahre Autorschaft dieser Lehre, die Fichte von seinem Schüler entlehnt haben sollte, ein bitterer Streit entstand, über welchen man Schelling's Schrift: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten fichteschen Lehre u. s. w. Tübingen, 1806, mit dem vergleichen kann, was Fichte, der Sohn, in der Lebensbeschreibung Bd. 2. S. 428 fgd. beigebracht hat. —

Achte Vorlesung.

(Schelling.)

Wir verließen die Wissenschaft auf dem früheren Standpuncte Fichte's bei dem Resultate: All unser Wissen ist eine subjective Thätigkeit; niemand kann mehr wissen und erfahren, als was innerhalb der Sphäre seines Ichs, d. i. seines Selbstbewußtseins liegt oder vorgeht, und Alles, was hier vorgeht, ist eine Selbstthätigkeit des Bewußtseins. Was es außerhalb dieser Sphäre geben mag — und daß es etwas giebt, wird man auf dem practischen Standpunct wenigstens vorauszusetzen genöthigt, wenn auch nie unmittelbar gewahr — was es auch immer außer dem Ich geben mag, so kann doch auch dieses uns jedenfalls nur innerlich wahrnehmbar, und nur um subjectiver Gründe willen als objectiv gedacht, mit Bewußtsein erst von uns objectivirt, d. i. als Object betrachtet werden. Diese Gründe aber reducirten sich auf die Bemerkung, die wir innerhalb unserer Subjectivität machen, daß unsre freie Thätigkeit irgendwie sich gehemmt fühle: — gehemmt, ob durch Schranken und Fesseln, die im Ich selbst liegen, oder in einem andern Ich außer ihm, das war die Frage. — Fichte hatte gesagt: auch wenn wir annehmen, unsre freie Thätigkeit werde durch ein anderes Ich gehemmt und bestimmt, so ist doch eben diese Annahme wieder nur ein Gedanke von uns, und gilt in der theoretischen Philosophie für nichts Anderes, als für ein subjectives Denkgesetz, nach welchem wir denkend gerade so viel Thätigkeit oder Wirksamkeit dem Nichtich zuschreiben, als wir in uns gehemmt finden, und dem Ich so viel freie Thätigkeit beimessen, als wir dem Nichtich absprechen. Das Nichtich wird, als unsre Vorstellung, in so weit von uns bewirkt, als wir

geistig thätig sind, und hinwiederum wirkt das Nichtich in so weit auf uns, als wir uns passiv bekennen, d. h. Wirksamkeit in uns negiren und dem Nichtich zuschreiben. — Um die absolute Einheit des Ichs, als Princip der Wissenschaft, und — was ihm das Wichtigste war — die absolute Freiheit des Ichs zu behaupten, verlegte Fichte jene Schranken in die Natur des Ichs, ohne gewahr zu werden, daß er gerade dadurch die Absolutheit desselben aufhob und es untauglich machte, das alleinige absolute Princip der Philosophie zu sein.

Schelling bemerkte alsbald die einseitige Subjectivität dieses Wissens. In der That konnte man nach Fichte blos von seiner eignen ideellen Thätigkeit wissen; es fand blos ein Bewußtsein vom Bewußtsein, ein Denken des Denkens statt. Wissen aber heißt: der Wirklichkeit von dem gewiß sein, was man anschaut oder sich vorstellt; es wird also stets dabei ein wirkliches Etwas vorausgesetzt, was gewußt werde; ein Wissen, ohne etwas, was gewußt wird und auch abgesehen vom Wissen an sich wirklich ist, widerspricht sich selbst, es wäre ein Wissen von nichts, ein leerer Traum. Bei Fichte existirte in der That nur Wissen für sich allein und weiter nichts; das Einzige, was es wirklich gab, war Bewußtsein. Dieses Bewußtsein sollte ferner nicht etwa als in einer Seele oder Geist vorhanden, sondern es sollte rein für sich selbst als Thätigkeit, als reines actuelles Denken und Wissen gedacht werden, und weiter sollte es nichts geben, nicht einmal ein Denkendes — (nämlich Wesen, worin das Denken vor sich gehe). Dahin war der Idealismus durch seine eigne Consequenz getrieben, und eben dadurch auf seinem Gipfel zum Widerspruch gegen sich selbst genöthigt worden.

Schelling nun behauptete: soll ein Wissen stattfinden, so muß es auch etwas geben, was gewußt werde, oder mit andern Worten: so gut ein Wissen stattfindet, muß auch ein Sein stattfinden. Nun war es aber durch Fichte allerdings klar geworden, daß wir überhaupt oder doch wenigstens

zunächst und unmittelbar nur von unserm eignen Sein wissen können, mithin war das eigne Sein, in sofern es sich im Bewußtsein spiegelt, oder das Selbstbewußtsein, jedenfalls zum Ausgangspuncte zu nehmen, oder vielmehr beizubehalten. Es fand sich ferner, daß alles Wissen und Denken in einem innern Objectiviren — Vorstellen — vor sich Hinstellen — innerlichem Ablösen des Gedachten vom Denkenden, in einem innern Gegensatz bestehe, und daß dieß die Grundform aller geistigen Thätigkeit sei. Durch diese innere Scheidung oder Unterscheidung entsteht uns also ein denkendes Princip, ein schlechthin aus sich selbst heraus thätiger Mittelpunct, und eine von diesem ausgehende Handlung oder Spannung, gleichsam eine Sphäre, die durch die Radien aus jenem Punct heraus verbreitet wird; es entsteht das, was man Subject (absolutes Subject oder Ich) und Object nennt. Beides ist an sich ein und dasselbe Wesen, ein Subject-Object, aber zu unterscheiden ist darin der Punct, als das schlechthin Thätige, Producirende, und die Sphäre, oder das Product. Jener Punct, der an sich und abgesehen von seiner Sphäre, nur als absolutes Ich, d. h. schlechterdings nur als Subject, nie als an sich Object betrachtet werden kann, ist der absolute Quell und Springpunct aller Thätigkeit; von ihm geht alles aus, aus ihm tritt alles hervor, was in den Umkreis kommt, ihm als Object sich gleichsam vis à vis stellt, ein Gegenstand für ihn wird. Alle Gegenstände sind also als solche nur Gedachtes, sie existiren nur, in sofern sie gedacht werden; das Ich aber existirt, in sofern es denkt. Im Ich muß der absolute Grund liegen von alledem, was aus ihm hervortritt; es liegt ursprünglich in ihm, aber nur möglicher Weise, nur potentiell, noch nicht ausgewirkt, d. i. wirklich. Das Ich ist durch und durch Leben, es ist eine Energie, die aus sich selbst das noch nicht Daseiende ins Dasein ruft, und so wie man sich des Gedankens nicht eher bewußt wird, als bis man ihn denkt, so wird das Ich sich auch alles dessen, was möglicher Weise in ihm als Subject liegt, nicht eher bewußt, als bis es dasselbe objectivirt, d. h.

aus dem Centro heraus in den Umkreis stellt, aus sich selbst heraus bildet.

Hatte Schelling hiermit vorerst den Begriff eines durchaus freien practischen, activen Ichs oder absoluten Subjects befestigt, so hatte er nun daran auch den Gegensatz wiedergefunden, der oben bei Fichte in einem leeren und einseitigen Wissen verloren gegangen war. Es war nun wieder etwas da, was gewußt wurde. Dieses Was aber lag nicht etwa außerhalb des Ichs, als äußerliches Ich oder Gegenstand, sondern es lag allerdings immer noch innerhalb dieser subjectiven Sphäre, das Object war ein innerliches, ein Gedankenobject, welches dem Subject gegenüber, oder eigentlich aus dem Subject hervor getreten war. Das Wissen aber war, so zu sagen, nun bei dem Subject, und hatte am Object doch einen, wenn auch innerlichen, Gegenstand. Dieser Gegenstand war nichts Anderes, als das aus dem Centro hervorgetretene Wesen, die explicirte Natur jenes Ichs selbst, es war dasjenige in Zeit und Raum expandirt, was im Punct des Ichs vorher contrahirt und ununterscheidbar gelegen hatte.

Alles, was potentiell, so zu sagen in ununterscheidbarer Contraction, ursprünglich im Ich liegt, wird eben durch die Spontaneität dieses Ichs explicirt; nun existirt es actu, wie es vorher nur potentia existirt hatte, d. h. es ist nun eigentlich erst da und vorhanden; denn von dem potentiellen Sein kann man nur uneigentlich oder doch nicht in demselben Sinne sagen: es sei, wie man dieß von dem wirklichen Dasein des hervorgetretenen Wesens sagt. Jener desiderirte Gegensatz also findet sich hier zwischen dem absoluten producirenden Ich — dem Subject einerseits — und dem Product, der Vorstellung, dem Object anderseits. Jenes Ich nun aber — dieß ist dabei nicht zu übersehen — ist, laut der früheren fichteschen Untersuchung, nicht etwa als ein materieller Kern oder starres Sein zu denken — denn dann würde das absolute Subject als ein Object vorgestellt, was es seiner Natur nach nie sein kann — sondern der wahre Begriff von

dem Sein, was dem Subject zukommt, ist dieser, daß man sich dieses Ich rein als Thätigkeit, als Productivität, als Wille oder Wollen und zuletzt als energischeit Freihe vorstelle.*)

Dieß ergiebt sich auch noch auf einem andern Wege. Wenn das Wissen, wie wir sahen, um wahres Wissen zu sein, kein leeres Denken oder müßiges Traumbilden sein, sondern ein Gewußtes, einen Gegenstand, von dem man weiß, haben muß; so darf es doch auch anderseits eben so wenig von diesem seinen gewußten Gegenstande oder Inhalte geschieden, und etwas ganz Verschiedenes von ihm sein. Soll das Wissen von dem wahren Sein und Wesen desjenigen, was es weiß, nicht verschieden sein, soll es dieses Wesen gleichsam ganz durchdringen und innerlich erfassen, so muß das Wissen einerseits, und sein Gegenstand anderseits, oder das Wissen und das Gewußte müssen von gleicher Art und Natur sein; ja ein wahres Wissen kann nur Wissen von sich selbst, in ungetrennter Einheit des Wissens und Gewußten, des Subjects und Objects — es kann im strengsten Sinne des Wortes — doch nur ein Wissen von sich selbst, ein Selbstbewußtsein sein. Das Bewußtsein muß also die Substanz der Seele — wenn man noch so sagen könnte — nicht etwa innerlich selbst wieder wie etwas von sich Verschiedenes und gegenständlich Undurchdringliches vor sich haben, gleichsam davor stehen, und sie von außen ansehen, oder darüber schweben, sondern das Wissen und das Sein muß wesentlich und an sich selbst eins und dasselbe sein. Das Denken ist, ist schlechthin und unmittelbar; daß ein Denken stattfinde, daran kann Niemand zweifeln, welcher denkt (Cogitare est). Dieß ist die von Schelling sogenannte Selbstbejahung des Denkens, oder Seins in sofern nämlich alles Sein an sich auch ein wirkliches oder reales Denken,

*) Vergl. vorzüglich die Abhandlungen zur Einleitung in den Idealismus der Wissenschaftslehre. In Schelling's philos. Schriften Bd. I. z. B. S. 259.

beides also identisch ist. Schon Fichte hatte — wie nicht oft genug zu erinnern — das Sein in dem Sinne aufgehoben, als man sich darunter etwas Beharrliches, Ruhendes, substanziell nur eben Daseiendes oder schlechthin objectiv Daliegendes denkt; er hatte vielmehr gezeigt, daß das Sein durch und durch als Thätigkeit und Leben zu betrachten sei; er hatte dieß am subjectiven Ich gezeigt, und dieses Ich mithin als absolute Thätigkeit erwiesen —. Es kam also nur darauf an, daß Schelling nun dasjenige, was Fichte als eine blos ideelle Thätigkeit, als ein theils bewußtes, theils unbewußtes Denken bezeichnet hatte, daß er dieß nun darstellte als dem Wesen nach zugleich auch wirkliche und reale Thätigkeit; oder mit andern Worten: daß er aussprach: das Ideale und Reale sind identisch in ihrer Wurzel.

Diese Wurzel aber, oder das Absolute (das Grundich) erkannte Schelling, wie gesagt, gerade in dem practischen Momente der fichteschen Lehre, in dem practischen Ich oder dem absoluten Wollen und Wirken. Betrachtet man dieß, so zu sagen, als das erste punctum saliens, woraus sich Alles auswirkt, so geht die reale Gestaltung der idealen vorher; es ist zuerst ein Leben, es ist das, was wir als körperliche Seite betrachten, was durch Thätigkeit überhaupt zunächst in die Wirklichkeit hervortritt.

Doch auch hiervon muß eine bestimmte Theorie möglich sein. Haben wir vorerst den absoluten Grund als eine absolute Thätigkeit erkannt, so fragt es sich zunächst: welches ist das Gesetz oder die Form dieser Thätigkeit? in welchem Rhythmus bewegt sie sich? Als solche Form erkennen wir durch Reflexion die Bewegung in Zeit und Raum. Zeit und Raum ist die Grundform unserer Thätigkeit überhaupt, und namentlich auch der ersten oder ursprünglichen geistigen Thätigkeit, die sich im Bewußtsein vorfindet, des Anschauens. Zeit- räumlich Vorstellen ist = Anschauen. Zeit und Raum sind nach Kant jene Formen, in welchen das sinnliche Anschauen sich bewegt. Genau genommen aber sind es nicht fertig im Geiste liegende Formen, oder gleichsam von Natur

ihm aufgesetzte Brillengläser, sondern es sind (wie die Kategoricen) nur die Art und Weise, auf welche das Ich anschaut, also die ihm eigenthümliche Art (Naturgewohnheit möchte man fast sagen), das Gesetz des Anschauens selbst, ja eigentlich das Anschauen selbst, welches nur auf diese Weise vor sich geht. Genau betrachtet ist nämlich der Raum weiter nichts, als die sich erweiternde, ausdehnende Thätigkeit, das Hinausschauen ins Weite, Unendliche. Es würde gar kein Ziel noch Grenze haben, dieses Ausdehnen (der Raum) würde eine Sphäre ohne Peripherie sein, wenn nicht die Zeit als eine solche Beschränkung der ausschauenden Thätigkeit hinzuträte. „Das ursprünglichste Maaß alles Raumes ist die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper (eine Bewegung) nöthig hat, ihn zu durchlaufen; und umgekehrt, das ursprünglichste Maaß der Zeit ist der Raum, welchen ein solcher Körper (z. B. die Sonne) in ihm durchläuft. Daher sind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anschauung.“ Ohne Zeit wäre das Object formlos (das Anschauen ginge ins Unendliche, ohne Anhalt und Aufhören); aber ohne Raum, ohne Ausdehnung könnte auch gar kein Object zu Stande kommen. Die Zeit, als Maaß und Begrenzung der räumlichen Bewegung ist also etwas Negatives, dagegen der durchmessene und innerhalb dieser Grenzen eingeschlossene Raum, d. i. die Ausdehnung selbst als die Sphäre, ist etwas Positives. So ist also das Anschauen durch zwei absolut entgegen gesetzte Thätigkeiten möglich; die eine derselben ist positiver Art, die andere negativer, denn die eine dehnt aus, die andere beschränkt, negirt. So besteht denn die Vorstellung, das Object, Gedankending, in einem gemeinschaftlichen Product dieser beiden Thätigkeiten; den sogenannten Inhalt erhält es von der expandirenden, die Form von der contrahirenden Thätigkeit. Das ganze Product ist nichts, als ein Product der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit.

Haben wir hier Raum und Zeit als die ursprüngliche Form einer geistigen Thätigkeit, nämlich des sinnlichen An-

schauens, erkannt, so wird es uns noch weit einleuchtender sein, daß dieselbe Form auch die aller realen Thätigkeit oder Bewegung ist. Denn eine (ursprünglich innere) Thätigkeit, welche sich successiv (von der Zeit gleichsam in jedem Puncte gehemmt) in einem Raum ausdehnt, erscheint, äußerlich betrachtet, als Bewegung; Bewegung ist ein Gemeinsames aus Zeit und Raum, ist dasjenige, was der Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht. Expansion und Contraction wird also auch die Form der sogenannten materiellen, äußerlich von uns angeschauten Natur, des Naturlebens überhaupt sein.

Hier müssen wir nun erinnern, daß Schelling, wie schon erwähnt, das subjective Ich, welches Fichte zum Princip des Wissens gemacht hatte, zwar als solches Princip beibehielt, aber dasselbe auch zugleich als Schema des Alls überhaupt betrachtete. Ja er behauptete später sogar, daß er diese Ansicht von jeher auch für die wahre fichtesche Meinung gehalten und gleich anfangs Fichte's System in diesem Sinne aufgefaßt habe. Allerdings finden sich auch schon in Schelling's ersten Schriften die unverkennbarsten Spuren davon. Das absolute Ich ist ihm Inbegriff aller Realität überhaupt. Das Absolute, in Wahrheit als Absolutes gefaßt, kann gar nicht anders denn als eines und allumfassend gedacht, es können nicht zwei oder mehrere absoluta neben einander gesetzt werden; die Vernunftidee der Totalität und Einheit, die höchste von allen Ideen, fordert dieß gebieterisch. Fichte's Ich war derjenige Begriff, den jeder Mensch von seinem eignen Ich hat; Schelling's Ich ist erst das wahre absolute, allgemeine, das jeder in sich und auch außer sich findet, die Natur. Das All, welches Spinoza als einige absolute Substanz gedacht hatte, stellt sich ihm in der Form des alleinigen, unendlichen Subject-Objects, des Weltichs dar.

Denkt man sich aber anstatt unsres Gemüthes, worin jene ideellen Thätigkeiten in der bezeichneten Form stattfinden, das Universum als die große Einheit auf gleiche Weise in sich thätig, so wird man leicht begreifen, wie durch eine

solche raumzeitliche Bewegung, durch eine solche Thätigkeit des Allichs in sich selbst, alle Objecte, Alles was ist, zu Stande kommen, Alles und Jedes, wie Klangfiguren in einem bewegten Medium, sich gestaltet. Vorhin sahen wir, daß unser einzelnes endliches Ich, welches nur ein Theil des großen Ganzen ist, vermöge seiner Natur in sich so kraftvoll und lebendig ist, daß im Spiel jener beiden Thätigkeiten innerlich eine wahre Schöpfung aus nichts, eine Unendlichkeit mannigfacher Anschauungen in uns ausgeboren wird. Diese Mannigfaltigkeit von Bestimmungen wird in uns hervorgerufen nicht durch die Einwirkung mannigfaltiger äußerlicher Objecte oder Dinge an sich, sondern sie ist die Ausgeburt der potentiellen Fülle unserer Natur. Es ist aber eigentlich die allgemeine Weltnatur, die hier in mir, in einem ihrer unzähligen Puncte, wirkt, so gut wie überall. Es ist eben die allgemeine Natur, die hier in uns wirkt, und deßhalb wissen wir von ihr unmittelbar; oder richtiger: es ist die allgemeine Natur, die hier in uns etwas von sich selbst weiß, sich selbst gewahr wird, die Natur, die sich zu menschlichen Seelen, zur Menschheit organisirt hat, und mittelst dieser ihrer Organe sich selbst erkennt. Wir Menschen sind gleichsam nur die unzähligen einzelnen Augen, durch welche der unendliche Weltgeist sich selbst betrachtet. Wirklich sind wir rücksichtlich unsres innern Wesens; nämlich wir alle zusammengenommen sind Weltgeist, aber wir sind nicht wirklich rücksichtlich der Form unserer Selbstständigkeit, in sofern wir uns nämlich einbilden, etwas im Grunde Einzelnes, Unabhängiges, Besonderes und Anderes als jener allgemeine Naturgeist zu sein. Das Eingebildete und Nichtige an uns ist die absolute Selbstheit, mit der sich das Individuum schmeichelt; denn sein im vollen Sinne des Wortes kann nur die allgemeine Lebenskraft und Macht der Natur, in deren Pulsen und successiven Gestaltungen auch diese meine irdische Organisation ein vorübergehendes Moment ist.

Ehe wir jedoch in diesem Theile der schellingschen Lehre, der Naturphisophie, weiter vorschreiten können, ist es nöthig,

die Theorie des Bewußtseins noch genauer zu prüfen und die Methode kennen zu lernen, worauf alles Folgende und namentlich dasjenige beruht, was im engern und neuern Sinne Speculation heißt.

Das unreflectirte, bewußtlose Wirken der Lebens- oder Seelenkraft — wie man es nennen mag — steht, so lange es nur dieses ist, und nichts von sich selbst weiß, auf ganz gleicher Stufe mit dem Wirken der sogenannten blinden Naturkräfte außer uns, und nichts macht den Unterschied zwischen den bewußten und bewußtlosen Thätigkeiten aus, als nur eben jener Mangel an Reflexion auf sich selbst, d. h. wie sich später deutlicher zeigen wird, der Mangel an Freiheit bei denjenigen Naturwesen, die sich ihre eigne Thätigkeit nicht als Selbstthätigkeit selbst wiederholen oder vorstellen können. Jene blinde Thätigkeit findet sich eben so wohl in den niedern Regionen des menschlichen Lebens, wie wir sie allgemein verbreitet in den Naturobjecten anschauen. Der ganze Unterschied ist eben nur der, daß diese Naturthätigkeit sich nicht selbst anschauen, nicht selbst, was sie ist und thut, inne werden, daß die Naturgegenstände sich nicht selbst Object werden können, sondern immer nur von andern außer ihnen stehenden Subjecten in ihrer Thätigkeit angeschaut werden, also blos Objecte für Andere sind. Der Mensch allein in der uns bekannten Schöpfung ist Subject und ist auch Object für sich selbst; er ist das einzige wirkende und in dieser Wirksamkeit sich selbst bewußte Wesen, einziges absolutes Subject-Object oder Selbstobject.

Wäre nun aber das Wissen von seiner Thätigkeit nicht ursprünglich und an sich doch zugleich auch eben diese Thätigkeit selbst, wäre die wirklich sich regende, bewegende und schaffende Lebensthätigkeit in uns nicht dieselbe, die nur in höherer Potenz auch als Empfinden, Anschauen und Wissen sich zeigt — und umgekehrt — wären diese im engern Sinne gewöhnlich sogenannten geistigen Functionen nicht ursprünglich und an sich jene selbigen real wirkenden Kräfte, so wäre gar kein eigentliches Selbstbewußtsein möglich, d. i. kein

Wissen von sich selbst im strengsten Sinne; vielmehr ist es eben bei genauerer Betrachtung jene Identität des Wissens und Seins, was der gesunde Menschenverstand oder die instinctmäßige Logik der Sprache mit dem componirten Worte: Bewußtsein ausgedrückt hat.

Um ein vollkommenes Selbstbewußtsein zu haben, wird vorausgesetzt, daß das Selbst, oder das Sein, welches gewußt werden soll, mit dem Wissen in gewisser Rücksicht zusammen falle, oder an sich eins und dasselbe sei; sonst würde es für das Wissen immer noch einen Gegenstand, einen dunklen Kern im Innersten der Erscheinungen geben, den es nicht zu durchdringen vermöchte; erst wenn das Wissen eingesehen hat, daß das, was ich ein Sein, oder Wesen nenne, innerlich selbst seinem wahren Kerne, d. i. seinem wahren verborgenen Inhalte nach nichts Anderes ist als eben dasselbe Spiel von Thätigkeiten, welches auch das Wissen ist, erst dann entsprechen sich Wissen und Gewußtes, oder das Ideale und das Reale vollkommen, erst dann ist das Wissen ein wahres, verdient erst eigentlich den Namen des Wissens; von diesem gilt nicht mehr der bekannte Spruch: „In's Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist!“ Er dringt ein, und durchdringt es ganz; denn er findet in aller Natur nur sich selbst wieder.

Ich wiederhole dieß schon oben Gesagte, um hiermit erstlich die zeitherige und gewöhnliche Manier zusammenzustellen, wie man sich die Entstehung des Wissens und das Verhältniß desselben zum gegenständlichen Sein insgemein denkt, und sodann um durch eine Enthüllung des eigentlichen Sinnes und Grundes der neueren Speculation wo möglich die Hindernisse hinwegzuräumen, welche den Meisten noch immer die Einsicht in jene neueste Philosophie versperren. Ich würde Bedenken tragen, Meine Herren, nach so langen Umschweifen aufs Neue zu einer Geduldsprobe aufzufordern, wenn nicht gerade auf diesem Puncte Alles beruhete, was ich in der Folge noch zu sagen haben werde.

Erinnern wir uns noch einmal unserer gewöhnlichen, aus

alter Logik frühzeitig angelernten Theorie des Erkennens. Die tausend und aber tausend verschiedenen Dinge in der Welt machen Eindrücke auf unsere Sinne, und bewirken Anschauungen, Abbilder von sich in unserm Wahrnehmungsvermögen. So viel verschiedene Dinge ich schaue, so viel verschiedene bildliche Copien davon habe ich in meinem Sinn und Gedächtniß. Durch welche Magie sie eigentlich in mein Bewußtsein hinein gekommen sind, kümmert mich nicht; genug — sie sind da. Um nun diese verwirrte Menge in Ordnung und Zusammenhang zu bringen, vergleiche ich die einzelnen unter einander, ordne sie nach ihrer Aehnlichkeit zusammen und entwerfe mir allgemeine Classenschemata, d. i. Gattungsbegriffe, die mich beim Ordnen leiten. — Wenn ich nun ins Künftige einen neuen Gegenstand sehe, so weiß ich zwar oft nicht gleich, in welche Gattung er einzuordnen sein möchte; ich finde aber bei genauerer Betrachtung wohl den entsprechenden Gattungsbegriff, und sobald ich ihn gefunden und auf die Anschauung dieses bestimmten Individuums applicirt, oder das Individuum unter jenen Gattungsbegriff urtheilend subsumirt habe, besinne ich mich augenblicklich, erkenne und begreife die Sache. Ich finde z. B. auf meinem Spaziergange irgend etwas; ich betrachte es genau, wende es nach allen Seiten, nehme es ganz genau wahr, aber — ich weiß nicht, was es ist. Bringt mir nun jemand das Gemeinwort, den Begriff, unter welchen es gehört, ins Gedächtniß, und sagt z. B.: es ist ein Conchyl — so geht mir in diesem Augenblicke ein Licht auf, es entsteht ein Verständniß, ein Begreifen und Bewußtsein von dem vorhin räthselhaften Gegenstande, und ich sage: Ah, nun weiß ich, was es ist!

Dieß ist das logische Urtheil beim Wiedererkennen oder Anerkennen, und in so weit ist der psychologische Vorgang in der Hauptsache wohl ganz richtig beschrieben; auch soll dieß auf keine Weise in Abrede gestellt werden; nur kann man dabei gar nicht stehen bleiben, wie sonst allgemein geschah, und noch neuerlich z. B. von Gruppe im „Wendepunct der

Philosophie im neunzehnten Jahrhundert, Berlin, 1834“ mit vielem Aufwande von Mühe und Scharfsinn behauptet worden ist.

Dagegen sagen nun die neuern speculativen Philosophen: Mit alledem habt Ihr uns noch gar nicht erklärt, was wir eigentlich erklärt haben wollten, ja Ihr scheinet unsre Frage gar nicht einmal verstanden zu haben, nämlich: wie denn jenes erste Gewahrwerden, das Sehen oder Erkennen des einzelnen Gegenstandes selbst erst vor sich gehe. Wir geben jenes logische Einordnen der einzelnen Anschauungen unter Begriffe gern zu, wenn man nämlich überhaupt schon vorher sowohl einzelne Anschauungen als auch allgemeine Begriffe im Bewußtsein hat; aber wie kommt man zu allererst zu diesen? Das ist die Frage. Das eigentliche Räthsel ist gar nicht dieß, wie in die ganze Mannigfaltigkeit der schon gewußten Bilder, die wir im Gedächtniß aufbewahren, Ordnung und Zusammenhang komme; sondern dieses: wie auch nur ein einziges Bild selbst erst zum Bewußtsein komme, oder — wenn man will — wie ein Eindruck, eine Bewegung oder Bestimmung des Seelenorgans sich verwandele in ein Gewußtes.

Gleich das erste uns gegebene Bild von einem Object vertritt uns offenbar schon die Stelle eines Gemeinbegriffs; so oft wir später ein ähnliches Object sehen, erinnern wir uns daran, vergleichen und führen wir das spätere auf das erste zurück, indem wir es für dasselbe — für identisch mit dem ersten, d. h. wenigstens im Wesentlichen die Einerleiheit beider anerkennen. Wenn uns aber das erste gegebene Object zum Vorbild und Begriff für alle ähnliche wird, wie ist denn jenes erste erkannt und vernommen worden? Wie sind wir dasselbe nur überhaupt gewahr und uns seiner bewußt worden?

Es ist also hier von etwas ganz Anderem die Rede, als von der logischen Beurtheilung; es ist die Rede von einer Geistesfunction, die allem Beurtheilen erst vorhergehen muß; es ist nicht die Rede von fertig im Bewußtsein aufge-

fundenen Vorstellungen und Begriffen und dem Gebahren damit, sondern erst von dem Fertigwerden, dem Entstehen der sogenannten Wahrnehmungen überhaupt, also gerade wieder von jener Grundfrage, die Ihr auf Eurem Standpuncte gewöhnlich so ausdrückt: Wie kommen doch Eindrücke von körperlichen Objecten in meine unkörperliche Seele? oder wie geht es zu, daß die im Seelenorgan erregten mechanischen Eindrücke sich urplötzlich in Bewußsein verwandeln? — Die Logik ist hier eben deßhalb gar nicht brauchbar, weil sie die Vorstellungen, wie sie schon fertig vorgefunden werden, nur in Ordnung bringt. Jenes aber, das Fertigwerden, wurde höchstens in dürftigen psychologischen Einleitungen zu den logischen Compendien oberflächlich, oder es wurde in eignen Lehrbüchern zwar des Breiteren dargestellt, aber gleich von vorn herein jede wahrhafte Erklärung dadurch unmöglich gemacht, daß man, um diese geistige Erscheinung zu erklären, sich begnügte, »ein geistiges Vermögen« und für alle verschiedene Arten von geistigen Erscheinungen »verschiedene geistige Vermögen« vorauszusetzen. Man sah nicht ein, daß man durch diese Aushülfe nur Worte machte, wie überall, wenn man sagt: diese Erscheinung ist aus derjenigen Kraft zu erklären, welche diese Erscheinung hervorbringt.

Dieß ist der Grund, weßhalb die speculativen Philosophen sich eben so sehr gegen die frühere logische, als gegen die psychologische Erklärungsweise auflehnen. Sie könnten ihre eigne Erklärungsweise eben so gut eine logische oder psychologische nennen, nur in einem ganz andern Sinne, als in welchem man diese Ausdrücke zu nehmen gewohnt ist.

Wie lautet nun die erwartete Erklärung Schelling's hiervon? Sie ist in den Grundzügen schon bei Fichte zu finden, und dieser als der eigentliche erste Erfinder der speculativen Methode — auf Kant's Anregung — zu nennen. Schelling aber setzte sie zuerst ins Licht, und gab ihr objective Bedeutung; Hegel hat sie vollendet. Den innern geistigen Hergang, wie ihn diese Männer beschreiben, kann man freilich, beiläufig gesagt, niemanden beweisen, sondern er ist anzusehen

als ein allgemeines psychologisches Factum, als eine innere Erfahrung; jeder muß für sich probiren, ob er dasselbe, was jene behaupten, auch in sich wahrnehme und bestätigt finde, oder nicht; wer es nicht in sich findet, dem — sagen sie — können wir es nie beweisen; es kommt Alles darauf an, daß jeder so viel Schärfe der Selbstbeobachtung besitze, als dazu nöthig ist.

Ein unmittelbares Vernehmen, Verstehen und durchdringendes Bewußtsein können wir, wie gesagt, von nichts Anderem haben, als von dem, was wir selbst geistig sind und thun. Nun sind zwar auch die sinnlichen Anschauungen, wie gezeigt worden, in uns und — selbst wenn sie auf äußere Veranlassungen entstünden — doch als gewußte Anschauungen oder Wahrnehmungen jedenfalls nur Producte unserer eignen Geistesthätigkeit. (Ich sage nicht: der absoluten Freiheit, sondern nur Thätigkeit, zum Unterschied von einer blos receptiven Passivität.) Also auch die sinnlichen Wahrnehmungen sind an sich schon Producte unsrer Thätigkeit, allein noch in einer niedern, instinctartigen Sphäre derselben; wir sahen, sie kamen durch eine geistige Expansion und Contraction oder durch räumlich-zeitliches Vorstellen zu Stande. Sie sind zuerst und an sich bewußtlos unwillkührliche Producte des Geistes; für uns werden sie es erst, d. h. als unser Eigenthum, unsre eignen Thätigkeiten werden die Anschauungen erst anerkannt durch Reflexion, d. h. dadurch, daß wir beim Hervorbringen derselben zugleich mit auf dieß unser Hervorbringen, nicht blos auf sie, das Hervorgebrachte, sondern auf uns, die Hervorbringenden, aufmerken. Solche Vorstellungen, welche noch ohne diese Besinnung in uns dasind, heißen Anschauungen, Bilder, und bleiben uns als solche zwar immer Bestimmungen unsres Bewußtseins, aber noch unverstandene, unreflectirte; sie sind da, und wir handeln sogar oft ihnen gemäß, ohne daß wir wissen oder bedenken, daß sie dasind, noch, wie wir dazu gekommen sind; weßhalb wir sie ja eben nothwendiger Weise nicht für unser freies Product und eignes Machwerk, sondern eben gleich für Daseiendes, für

Gegenstände halten. Erst wenn bei freier Wiederholung ebendasselbe Bild nun sich als eigner Act unsrer Thätigkeit darstellt, nennen wir die Anschauung nun im engern Sinne unsre Vorstellung und werden uns in und mit dieser Wiederholung auch unsrer vorstellenden Selbstthätigkeit bewußt, indem wir sie nach Gefallen hervorrufen und wieder fallen lassen können. Diese ursprüngliche Anschauung, oder die nunmehrige Vorstellung dient uns fernerhin zum Muster oder Schema für ähnliche Anschauungen, und erweitert sich durch Abstraction von unwesentlichem Beiwerk zum immer allgemeineren Begriff auf die bekannte Weise. Dieß ihr Verhältniß zu andern Anschauungen. Uns aber ist es um ihr Verhältniß zu uns selbst, den Anschauenden, zu thun, wir wollten wissen, wie ich mich der Anschauung als der meinigen bemächtige, wie ich dazu komme, zu sehen, daß ich sie habe, d. i. mich ihrer — der anfangs blind in mir vorhandenen Bestimmung — bewußt werde. Wir wollten, um mich so auszudrücken, der wundervollen Transsubstantiation der realen Seelenbestimmung in einen Gedanken zusehen.

Anschauung also ist Act, aber unreflectirter Act des Geistes, ein Act, von dem der Geist selbst nicht weiß, daß er sein Act ist, und der eben deßhalb vorerst nur noch als eine mechanische — nicht von innen ausgehende — Bestimmung des Geistes gedacht wird. Dieser Act wird aber frei wiederholt, aus eigner Kraft und Thätigkeit, und zwar nun, weil dieß frei geschieht, mit dem Selbstbewußtsein, daß dieses Object, diese meine Vorstellung nur meine eigne Thätigkeit, nur mein eignes Bewußtsein, mein eigner Geist, d. i. daß ich es selbst bin. In völliger Unmittelbarkeit erkenne ich nun das Bild als meine Thätigkeit, als mich selbst an, als ganz durchsichtig, und was mir vorher obschwebendes fremdes Object und Dasein schien, ist mir nun ein subjectives Object, eine Bestimmung meiner selbst, von der ich auch zugleich einsehe, daß sie eine Selbstbestimmung von mir ist, da — die Veranlassung ihrer Gegenwart in der Seele sei, welche sie wolle — doch das ganze Gebilde durch und durch nichts weiter ist als eine

Gestaltung meiner vorstellenden Thätigkeit, als eben nur ein im Bilden oder Vorstellen festgehaltener Moment dieser Thätigkeit.

Diese Bemerkung nun, daß das vorgestellte Bild nur ein Product meines Vorstellens, gleichsam nur aus dem wirkenden Centrum meines Ichs in die Sphäre desselben hervorgedrängt worden ist, diese Bemerkung kann ich blos dann machen, wenn ich das vorgestellte Bild, als Product, von dem Act des Vorstellens, dem Produciren, unterscheide. Nun entsteht mir aber jedesmal, so oft ich die Handlung des Vorstellens wiederhole, nothwendiger Weise auch das Product zugleich wieder mit; ich kann beides nicht ganz gesondert erhalten. Vertiefe oder verliere ich mich aber wieder zugleich mit in das Product, so erfahre ich nichts von meinem Handeln, und ich bin wieder nur in dem unreflectirten Zustande des Anschauens, aus dem ich eben heraus kommen, über den ich mich erheben, den ich gerade zum Gegenstande meiner Beobachtung machen wollte. Dennoch wird sich der Geist dieses seines Handelns in abstracto bewußt, das ist factisch. Der menschliche Geist hat also diese Energie, diese Anlage, sich aus seinen blinden Anschauungen selbst zu befreien; das Gelingen dieser Operation also hängt lediglich von der ihm ursprünglich gegebenen Freiheit oder Selbstbeweglichkeit ab; die Freiheit ist der tiefste Grund des Selbstbewußtseins. Diese Selbstbefreiung aber geht schrittweis vorwärts. Erst gelingt es mir, die freie Vorstellung überhaupt von der bestimmten empirischen Anschauung zu unterscheiden; zwischen beiden muß ein Unterschied sein, damit sie unterschieden werden können, und damit ich, wenn ich vorstelle, nicht glaube, auch anzuschauen. Jene erste bestimmte empirische Anschauung diente mir, wie wir oben sahen, sobald ich sie einmal als Vorstellung frei aus dem Gedächtniß wiederholen kann, dann zum Vorbild oder Schema für alle ähnliche Anschauungen; d. h. eigentlich: die einmal gehabte Anschauung dient mir als Muster oder Regel meiner eben wieder so einzurichtenden Thätigkeit. Das Schema oder der Begriff wird zur Regel, oder bezeichnet die Art und Weise, wie meine

Thätigkeit sich modificirt; der Begriff ist die Vorstellung von der Thätigkeit, dem Handeln, mit welchem ich das Object, die Anschauung zu Stande bringe. Im Begriff also habe ich eigentlich die Thätigkeit als solche in abstracto bezeichnet, abgetrennt von der durch sie producirten Anschauung — und dieß war es, was ich haben wollte; ich wollte mir meiner Thätigkeit bewußt werden, ohne mich dabei wieder in den Zustand des Anschauens zu versenken. Der Begriff ist nun zwar wohl immer schon dadurch von der Anschauung verschieden, daß er allgemeiner, unbestimmter, ohne alles Beiwerk unwesentlicher Bestimmungen ist, dennoch würde er immer wieder beim Erkennen mit der Anschauung in ein Bewußtsein zusammenfallen, wenn wir diese nicht im Geiste aus einander zu halten wüßten, während wir doch beide im Erkennen (eines Gegenstandes) vereinigen. Dieß Auseinanderhalten im Vereinigen geschieht im Urtheil; und dieß erst ist die Vollendung des Bewußtseins. Begriffe haben auch die Thiere; d. h. sie haben Gemeinbilder, Schemata; aber sie können nicht urtheilen, d. i. Schema und Anschauung beim Erkennen auseinander halten, und ebendeßhalb haben sie kein Selbstbewußtsein. Indem ich nämlich urtheile, z. B.: „dieses hier ist ein Baum“; ist mir die gegenwärtige Anschauung des „Dieses hier“ (des Gegenstandes) und der Begriff Baum zwar identisch — Begriff und Anschauung fallen zusammen, d. i. die Modification, welche in meinem Geiste vorgeht, indem er sich zu diesem bestimmten Bilde modificirt, und der Begriff, das hieß, wie gesagt, die Reflexion auf diese seine Selbstthätigkeit dabei, — beides — das Product und das Produciren ist eines; aber dennoch ist es im Geiste auch zugleich getrennt, d. i. das Selbstbewußtsein, daß ich den Baum erkenne, begleitet diesen Act, und erlischt nicht ganz. Im Anschauen oder durch Anschauen entsteht mir das (geistige) Product, ich bin selbst mein Product, meine ganze geistige Thätigkeit hat sich in dieses Product versenkt, und es fehlt mir in diesem Zustande an einem Anhalt in mir selbst, um mich von meinem Producte zu un-

terscheiden. Diese Unterscheidung (und mithin das dabei dauernde Selbstbewußtsein) ist blos möglich, wenn ich mich noch während des Anschauens von dem Producte der Anschauung unterscheide; ich sage, wenn ich mich, mein Ich, als den Producenten davon unterscheide; dieses Ich aber ist eben nur die productive Thätigkeit selbst (nach Fichte und Schelling ist ja das Ich nur durch und durch und an sich selbst Thätigkeit) — also, wenn ich meine Thätigkeit vom Producte unterscheide; dieser Seitenblick auf meine Thätigkeit aber ist der Begriff; also kommt das bewußtvolle Erkennen oder Verstehen irgend eines Objects (einer Anschauung) nur durch das Urtheilen zu Stande, d. i. eben so sehr durch Vereinigung als Unterscheidung des Denkens und des Gedachten im Acte des Erkennens.

Alle diese Momente des Anschauens, Unterscheidens, Erkennens und Urtheilens sind aber im Bewußtsein simultan; nur in der Betrachtung und Beschreibung erscheinen sie getrennt, weil man nicht anders als successiv betrachten und beschreiben kann. Im wirklichen Seelenvorgange ist dieß alles mit einem Schlage, alle diese Momente folgen nicht aufeinander, sondern setzen sich gegenseitig voraus, und man muß auch in der Theorie nachher wieder vereinen, was man mit der geistigen Anatomie der Abstraction erst unnatürlich getrennt hat. Die Möglichkeit zu abstrahiren und zu urtheilen, woraus das Selbstbewußtsein hervorgeht, läßt sich zuletzt nicht weiter als auf reine Selbstbestimmung, Freiheit des Geistes, zurückführen. Diese Selbstbestimmung heißt Wille; die reine Form des Willens ist Freiheit; sie ist das Princip des Bewußtseins sowohl als des freien moralischen Handelns, und somit als gemeinsames Princip der theoretischen und der practischen Philosophie aufgezeigt. *)

Wenn das, was hier Begriff genannt worden ist, rücksicht-

*) Vergl. über dieß Alles die angef. Abhandl. in den philos. Schriften Bd. 1. bes. S. 255 — 260. und System des transcend. Idealismus. Tübingen, 1800. S. 288.

lich seines Ursprungs eine freie Thätigkeit des Ichs, rücksichtlich seines Inhalts aber zunächst nur die mit Selbstbewußtsein wiederholte Anschauung war, so folgt daraus, daß auch in der Anschauung für uns durchaus weiter nichts liegen kann, als was nachher auch zum Bewußtsein, d. h. durch freie Reproduction zum Begriff erhoben werden kann. In so weit wir dieß nicht im Stande sind, bleibt die Anschauung für uns blind, d. h. bewußtloser Zustand. Aus diesem erheben wir uns aber graduell, je nachdem wir ihn mehr oder weniger in deutliche Begriffe verwandeln können, durch die Mittelzustände der Empfindung, des Gefühls u. s. w. bis zur klarsten Selbstverständigung. Ohne alle Beziehung oder Reflexion auf mich selbst, d. h. ohne alle Trennung des Ichs von seinem Zustande, ist gar kein Innewerden möglich, was den Namen eines Bewußtseins verdiente. Wie könnte ich in der ursprünglichen Anschauung etwas nur vermuthen, wenn ich dieß nicht mit Bewußtsein, d. h. mit Reflexion auf mein Ich, d. i. auf meine eigne Thätigkeit thäte? Es folgt, daß in der Anschauung für uns jedesmal gerade nur so viel liegt, oder daß wir anschauend immer nur so viel bemerken, als wir uns bewußt sind, als mithin im Begriff liegt, den wir von der Anschauung haben. Läge etwas mehr darin, so könnten wir es doch nur durch Begriffe erst erfahren, und der Begriff ist mithin im Bereich des Bewußtseins das, woran wir uns einzig zu halten haben; durch ihn, d. h. in ihm erkennen wir erst, was in der Anschauung, oder was, wie wir sagen, in den Objecten liegt.

Dieß ist die Bedeutung des Begriffs als des reobjectivirten Bildes oder Abbildes einzelner bestimmter Anschauungen. Auf diesem Standpuncte des Bewußtseins also sind die Begriffe noch sehr bestimmte individualisirte Bilder, die als mehr oder weniger allgemeine Vorstellungen im Bewußtsein vorkommen, und nun als solche der Abstractionsthätigkeit und mithin den bekannten logischen Urtheilen anheimfallen. Derlei Begriffsbilder oder Schemata werden uns allerdings gewissermaßen auf empirische Weise zugeführt, d. h. aber nur so

viel: wir bemächtigen uns ihrer zuerst als Abstractionen von den individuell bestimmten Bildern des factischen Bewußtseins, den Anschauungen. — Hiermit ist aber nicht etwa zugegeben, daß sie uns mittels der Anschauungen ursprünglich von außen zugeführt würden; vielmehr kann gar nicht zugestanden werden, daß wir die Anschauungen, von denen sie abstrahirt sein sollen, lediglich ebendaher bekämen. Die Anschauungen sind ja selbst blos innerhalb der Seele vorhandene Bilder oder Modificationen der Seele, die sie — wenn auch auf äußere Anregung und vorerst sich selber unbewußt — doch immer selbstthätig hervorgebracht hat. Nur in sofern entstehen uns die Begriffe empirisch, als sie die Wiederholungen oder Abbilder der factisch im Bewußtsein sich findenden Anschauungen sind, über deren äußeren oder inneren Ursprung für jetzt noch nichts ausgemacht ist. Es wird nur zugegeben, daß die Begriffe so, wie sie im gewöhnlichen Bewußtsein erscheinen, allerdings abstrahirt werden von Anschauungen, daß sie auf dieser Stufe des sich selbst noch nicht völlig klaren Selbstbewußtseins auch nur von einem dunklen Gefühle der Selbstthätigkeit des Geistes, in der sie doch eigentlich ganz bestehen, begleitet werden; denn daß sie dieß eigentlich ganz und gar sind, zeigt sich dann erst deutlich, wenn man dahinter gekommen ist, daß jeder Begriff eben selbst nur die Thätigkeit bezeichnet, mit welcher ich erst die Anschauung hervorgebracht habe.

Dieß freilich sieht zuletzt nur das geübte philosophische Bewußtsein ein. Es ist gleich beim ersten sinnlichen Gewahrwerden schon die bestimmende Thätigkeit des Geistes, welche die Bilder in ihre Bestimmtheit, gleichsam in ihre Umrisse bringt, es ist der Verstand, welcher die an sich ganz ins Weite und Unbestimmte ausgehende positive Thätigkeit des Ichs innerhalb der Sphäre des anschauenden Bewußtseins zu bestimmten Bildern formt. Dieß ist die beschränkende, bestimmende, trennende, unterscheidende Thätigkeit, von der schon oben die Rede gewesen ist, und die wir hier bestimmter unter dem Namen des Verstandes wiederfinden.

Dieses wird aber die Reflexion selbst erst hinterher, nach der Anschauung, gewahr, und das Bild ist uns, wie gesagt, da, ehe diese Reflexion eintritt. Will man sich nun der beim ersten Anschauen beobachteten Handlungsweise bewußt werden, so erscheint natürlich das Object, die Anschauung, als das prius, als das Vorbild, nach welchem bei dem Wiederhervorbringen derselben Vorstellung die Thätigkeit eingerichtet werden muß; es erscheint als das, wovon der Begriff abstrahirt werden muß, und wovon er im gewöhnlichen empirischen Bewußtsein auch wirklich zunächst abstrahirt wird; obgleich der wahre Hergang sich umgekehrt verhält, und das Object in der That erst durch den Begriff hervorgebracht worden ist, und zwar deßwegen, weil ja eben der Begriff die Handlungsweise ist, durch welche das Object der Anschauung überhaupt zu allererst erzeugt wird.

Wir sehen also, daß wir eigentlich im Denken aus dem in uns zu Stande gebrachten Bilde durch Abstrahiren den Begriff unserer Selbstthätigkeit dabei nach und nach selbst wieder aus dem Producte, aus der Anschauung herausziehen, den Begriff der Selbstthätigkeit, mit welcher wir eben unbewußter Weise das Bild selbst erst entworfen hatten. Wir gleichen beim abstrahirenden oder reflectirenden Denken einem Maler, der vor seinem eignen Werke steht, das er vermöge seines künstlerischen Instinctes, er weiß selbst nicht wie, glücklich zu Stande gebracht hat; nun aber zergliedert er es hinterher mit dem Verstande, um in diesem seinen eignen Producte die Art und Weise seiner Thätigkeit, die Kunstgriffe und Regeln wieder zu erkennen, mit welchen er, ohne es selbst zu wissen, erst das Werk selbst geschaffen hat. Solche unwillkührlich geschaffene kleine Kunstproducte sind in uns alle Vorstellungen und Anschauungen, die wir aber eben deßwegen, weil sie unwillkührlich geschaffen sind, lieber Naturproducte, Producte unsrer eignen Natur nennen können; denn diese innere schaffende Natur ist es, die continuirlich aus dem Mittelpunct unsres Wesens hinaussetzt, objectivirt, was potentiell in ihr liegt. Und so sähen wir uns denn durch diese

Theorie des Bewußtseins wieder auf den Punct zurückgeführt, von welchem wir oben ausgingen.

Es wird aus dieser Darstellung zugleich erhellen, worauf die Mißachtung der aristotelischen (gewöhnlich so genannten) Logik bei den speculativen Philosophen sich gründet; sie verwerfen dieselbe nur in sofern, als sie zur Erklärung des Grundproblems nicht tauglich ist, und verweisen dieselbe nun in engere Grenzen an einer bestimmten untergeordneten Stelle des Systems. Als Organon zur Lösung des Grundproblems setzen sie an die Stelle der Psychologie oder Logik vielmehr nun die sogenannte speculative Methode, die bei Hegel erst eine bestimmte Form annahm, bei Fichte und Schelling aber noch als constructive Methode, oder eigentlich als die so oft und heftig bestrittene „intellectuelle Anschauung“ vorkommt. Diese beruht nämlich auf einer gewissen Selbstbeobachtung und Aufmerksamkeit auf unsere eigne intellectuelle Thätigkeit beim lebendigen Schaffen der Gedankenobjecte und während dieses intellectuellen Vorgangs selbst; oder sie beruht auf derjenigen Thätigkeit des innern Sinnes, vermöge welcher eine bestimmte Anschauung zugleich producirt, und zugleich auf die Art und Weise dieses Producirens geschaut wird. Wir belauschen dadurch gleichsam die producirende Natur in uns, und überraschen dieselbe so zu sagen in ihrer geheimsten Werkstätte. Speculation im engsten Sinne wird also dieses schaffende Construiren oder experimentirende Schaffen in Gedanken selbst sein, woran der menschliche Geist zunächst seine eignen Gesetze abnimmt; da er sich aber im Mittelpuncte des allgemeinen Naturbewußtseins befindet, oder eben das Bewußtsein selbst ist, zu welchem die allgemeine Naturthätigkeit kommt, so erkennt er zugleich mit seinem Wesen auch alles Wesen und Gesetz des allgemeinen Natur- oder Weltgeistes überhaupt; denn alles Reale ist Leben durch und durch, alles Leben ist Anschauen, und die intellectuelle Anschauung erkennt in der Anschauung, also unmittelbar in sich selbst, das Wirkliche. — Alles dieß wird später noch zu größerer Deutlichkeit gebracht werden können.

Zuerst und zunächst also ist freilich die Speculation idealistisch, sie beruht auf subjectiv idealistischen Beobachtungen und Grundsätzen, denn ein unmittelbares, volles und durchdringendes Bewußtsein können wir nur von uns selbst, unserm eignen Denken und Wirken haben; nur was wir in Gedanken selbst entstehen lassen, ist uns vollkommen klar und begreiflich sowohl seinem Wesen als seinem Ursprunge nach, nicht aber, was uns nur noch in der Anschauung als Object, als ein äußerlich zu betrachtendes fremdes Wesen dasteht. Nun aber hat sich aus der obigen Deduction ergeben, daß schon im Anschauen Verstandesthätigkeit waltet, daß wir schon im Anschauen oder Hinschauen der Objecte diese Objecte selbst bilden — nur vorerst unbewußt und unwillkührlich — daß diese Objecte nichts weiter sind als die aus uns, dem Subject, herausgestellte, evolvirte, objectivirte Natur dieses Subjects; wir können uns also des ganzen innern Wesens der Objecte, aller Naturgegenstände, oder vielmehr unserer Anschauungen von ihnen, bis auf die tiefste Wurzel ihres Daseins bemächtigen, uns alles objective Dasein im Grundwesentlichsten durchsichtig machen, wenn wir nur zum Bewußtsein bringen, was der Verstand erst bewußtlos anschauend hineingelegt hat; denn weiter wird, dem Obigen zufolge, nichts darin anzutreffen sein. So dringt also, wie gesagt, der menschliche Geist ins Innerste der Natur, er durchdringt sie ganz, denn die Natur ist die all-eine, und der einzelne Mensch nur integrirender Theil von ihr, alle andere Theile sind ihm durch und durch nur dasselbe, was er selbst ist; sein eignes Wesen, obschon individuell, ist nicht blos analoges Abbild oder Gleichniß des allgemeinen Wesens, sondern es ist dieses selbst mit; und das Wesen der Natur ist Geist, obzwar auf vielen niedern Stufen der Selbstentwickelung noch schlummernder, träumender Geist; aber alle Thätigkeiten der Natur sind an sich nichts Anderes, als die von uns objectiv als Bewegungen betrachteten Thätigkeiten, welche wir subjectiv als Geistesthätigkeiten in uns zum Selbstbewußtsein bringen.

In uns selbst unmittelbar haben wir also erkannt, was die Realität, das Wesen oder Sein überhaupt ist; das Sein ist das Leben, welches sich unmittelbar selbst gewahr wird, selbstbewußtes Leben ist Denken und Denken ist selbstbewußtes Sein; Sein ist der Gedanke, der sein Dasein unmittelbar selbst bejaht, sich als lebendig daseiend unmittelbar selbst ergreift (absolute Selbstbejahung). Das Sein, die Realität oder das Leben ist jene allgemeine sich unablässig selbst auswirkende Natur, die natura naturans, die sich selbst entfaltend gestaltet und in allen ihren Gestalten nur ihr eignes hervorgetretenes Wesen und Leben offenbaret.

Dieses in sich selbst gebundene, d. h. sich selbst bindende und ausgestaltende Leben, welches seiner Natur nach immer nach Selbstentfaltung strebt, die Tendenz zur Selbstobjectivirung in sich trägt, werden wir also als das einzig Reale betrachten, und weil es als solches reale Kraftwirkung ist, ist es zwar wohl ein Sein zu nennen, ja das Sein überhaupt, aber es darf deßhalb doch durchaus nicht gedacht werden als ein in sich ruhendes oder todtes Sein, oder als in sich tragend ein ruhendes unveränderliches Substrat, einen todten, substantiellen Kern; das was es in sich trägt, oder vielmehr im innersten und tiefsten Puncte selbst ist, das ist die oben bezeichnete absolute Ichheit, das Wollen; der innerste Kern ist der lebendige Grund der Subjectivität, der alles durch absolute Schöpfung aus sich herausetzt, der als Potenz und Macht continuirlich das Mögliche in Wirkliches, das subjectiv Implicirte in objectiv Explicirtes verwandelt. Diese ewige Evolution ist die Natur, aber diese ist graduell; das ewige Leben potenzirt sich selbst in der Zeit vom Unvollkommneren zum Vollkommneren *). Potentiell zwar, d. i. der Möglichkeit oder dem Grunde nach, war das, was zuerst da war, allerdings das Vollkommenste, die voll-

*) Schelling's Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen. Tübingen, 1812. S. 78 fgd.

kommenſte Macht, aber es war blos erſt als Macht und Möglichkeit, d. i. potentia vorhanden; actualiter wurde es erſt aus dem actu unvollkommenen Zuſtande immer vollkommener. Wäre das Vollkommenſte in ſeiner ganzen explicirten Wirklichkeit, als eine Welt voll Objecte, gleich anfangs dageweſen, wie hätte dieſes Vollkommenſte ſich ſpäter wieder in Unvollkommneres verwandeln können? Die Evolution des allgemeinen Naturweſens mußte alſo von Anfang an graduell fortſchreiten vom Niederen zum Höheren; daher treffen wir in der Natur eine gewiſſe Selbſtperfectibilität, einen ewigen Progreß oder Proceß, ein ſich ſelbſt von Potenz zu Potenz Höher-empor-heben an, und die Natur hat mithin eine Geſchichte in ſich ſelbſt, einen fortſchreitenden Lebenslauf, den zunächſt die Naturphiloſophie aufzuzeigen hat. Der höchſte Ziel- und Endpunct dieſer Evolution iſt der, wo dieſes anfangs blind wirkende Leben in ſeiner vollſten Entwickelung ſelbſt zum Bewußtſein von ſich ſelber wird. Das Geſetz aber, oder ſo zu ſagen, die rhythmiſche Bewegung, wodurch ſich die Natur von Stufe zu Stufe hebt, iſt auf allen Stufen dieſelbe, nur auf jeder ſpätern höher potenzirt als auf den frühern; es iſt überall, auf der tiefſten, wie auf der höchſten, dieſelbe Thätigkeitsweiſe, nämlich ein Sich-ſelbſt-objectiviren, erſt ein Herausſtellen, was im Subject liegt, und dann wieder ein von dieſem objectiv gewordenen Inhalt zurück Reflectiren des Subjects auf ſich ſelbſt, ein ſich von ſeinem Object Unterſcheiden, während es doch eben mit dieſem fortdauernd verbunden, und im Grunde daſſelbe Weſen mit ihm bleibt — ein Polariſiren zwiſchen Subjectivität und Objectivität, ein Pulſiren von Expanſion und Contraction, aus ſich Heraus- und auf ſich Zurückgehen; dieß iſt die allgemeine Form des alleinigen Naturlebens, in welcher es auf den niedern (materiell-realen) Stufen unbewußt wirkt, in welcher es aber auf der höchſten (zum Menſchen potenzirt) ſich ſelbſt ergreift und bekennt. In ſofern nun dieſes im Menſchen ſich ſelbſt verſtändlich gewordene Grundweſen doch auch in der übrigen Natur,

gleichsam in allen seinen Gliedern, sein eignes Leben und Wesen wiedererkennt, hier gegenständlich anschaut, was es in sich, im Menschen, unmittelbar subjectiv wahrnimmt, so hat alles Wissen gleichsam zwei Pole, Subject und Object, Wissendes und Gewußtes; und so giebt es auch eigentlich nur zwei Grundwissenschaften, oder vielmehr nur zwei Ansichten eines und desselben Lebens von zwei verschiedenen Gesichtspuncten aus: 1) die Philosophie des Geistes, das Selbstbewußtsein des Subjects — transscendentaler Idealismus — den Idealismus des für sich betrachteten Wissens; und 2) die Naturphilosophie, das Sein oder Leben, objectiv betrachtet von seiner realen Seite und deren Selbstentwickelung, d. i. als Naturleben.

Beide Wissenschaften müssen sich gegenseitig ergänzen und setzen sich voraus, wie ein Pol den andern, und es muß unmöglich sein, von dem einen auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. „Dieß, sagt Schelling, und nichts Anderes liegt dem Bestreben zum Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung der Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen uns völlig verschwinden und nur die Gesetze, das Formelle, übrig bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene sind nichts Anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von dem Phänomen der Gravitation, welche selbst Naturforscher als nur unmittelbar geistige Einwirkungen begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist.

Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöfete. Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur überhaupt aber eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos der intelligente Character durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes als der Mensch — oder allgemeiner — das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche die Natur erst vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird *)."

*) System des transscend. Idealism. S. 5.

Neunte Vorlesung.

(Schelling's Naturphilosophie.)

Mehrere meiner V. Z. haben den Wunsch ausgesprochen, am Anfange jedes neuen Vortrags durch eine kurze Wiederholung der Resultate des vorhergegangenen sich in den Stand gesetzt zu sehen, der Fortsetzung mit völliger Sammlung des Geistes folgen zu können. Meine an Wiederholungen ohnehin so reiche Darstellung fügt sich diesem Wunsche um so lieber, da wir uns auf diese Weise des Gegenstandes unter veränderter Form, wie ich hoffe, nur desto deutlicher und tiefer bemächtigen können.

Die Natur mit Schelling's Augen zu schauen, wird uns nie gelingen, wenn wir uns nicht im Voraus von jener gewöhnlichen Vorstellungsweise losmachen, welche in allen einzelnen Dingen eben so viele für sich bestehende und an sich todte Körper oder Substanzen erblickt, die aber mit Kräften ausgestattet, auf andere und auf uns selbst einwirken. Allerdings wirkt alles Einzelne auf anderes Einzelne und die ganze Natur ist ein solches gegenseitiges Wirken ihrer einzelnen Theile unter einander und auf sich selbst; aber das Innere der Dinge, die Materie derselben oder der Stoff, wie wir es nennen, ist gar kein solcher Stoff, hat gar keine solchen Kräfte, wie man sich gewöhnlich vorstellt. Was sollte denn ein solcher Stoff an sich oder in sich selbst sein? Wie ist er zu denken, zu erklären? Das ist gerade die Hauptfrage. Nimmermehr ist er anzusehen als ein in sich selbst todter, regungsloser Kern, dem, wer weiß wie, nur lebendige Kräfte beigegeben wären, sondern er ist selbst in sich und durch und durch lauter solche Kräfte, oder richtiger Thätigkeiten, die sich in dem Raume, den der Körper einnimmt,

begegnen, sich gegenseitig halten, spannen und so das Feste hervorbringen, was als Körper erscheint. Die Materie ist undurchdringlich, sagt man; d. h. sie leistet dem äußern Drucke Widerstand, und eben dieser Widerstand, den sie nach außen leistet, ist in ihr eine Thätigkeit, eine Spannung, mit der sie einen gewissen Raum erfüllt, behauptet, und andere Körper vom Eindringen abhält. So müssen wir uns vorerst gewöhnen, auch in dem Starren und Todten nur ein — wenn auch gehaltenes und gefesseltes — doch immer ein Streben und Dehnen lebendiger Thätigkeit zu sehen. Nehmen wir nun dazu, daß diese Materialität nur die niedrigste Stufe des allgemeinen Naturlebens ist, welches sich auf den höheren Stufen, und namentlich auf denen der organischen Wesen mit immer größerer Energie, innerer Selbstbeweglichkeit und Freiheit entwickelt, setzen wir voraus, daß diese Entwickelung vom niedrigsten, starrsten Dasein des Steines an, bis hinauf zu dem Spiel der Gedanken im Haupte des Menschen einem und demselben stetigen Entwickelungsgesetze folgt, in einer sich fort und fort höher potenzirenden Selbstbewegung besteht, so wird uns in dieser allgemeinen Selbstbewegung und Thätigkeit der Natur das Gesetz der Welt, welches, wenn es sich auf der höchsten Stufe selbst gewahr wird und erkennt, Vernunft heißt, auch schon auf der niedrigsten als bewußter dumpfer Naturtrieb kenntlich und vorstellbar werden. Und vergessen wir nun bei alledem nie die Hauptsache, nämlich, daß es außer diesem lebendigen Triebe, Bewegen und Thun nichts Materielles oder Reelles gebe, woran oder worin diese Kraftäußerungen vorgehen, sondern daß eben das Reale und Materiale selbst durch und durch nur in dem Spiele dieser sich gegenseitig bestimmenden Thätigkeiten besteht, so können wir nun schon den Grundsatz des ganzen Systems verständlich und anschaulich fassen; alles ist Eins und Dasselbe seinem Wesen nach: Dieses Wesen selbst ist an sich Leben; es heißt Natur (natura naturans) in dem Sinne, als es nur vorerst als Potenz, als Möglichkeit, alles und jedes zu werden, aber noch nicht als alles seiend, gedacht wird; und

es heißt Welt oder Universum (natura naturata), in sofern es continuirlich wird oder geworden ist, was es jener Natur nach zu werden bestimmt ist. Beides, die Natur als Grund, und die Natur als Erscheinung von sich selbst, ist Dasselbe, Einige, Ganze, Absolute. Die explicirte Natur, d. i. alle einzelne Naturwesen ruhen in jener Natur, als in ihrem Grunde und Wesen; denn sie sind alle nur Formen oder Gestalten dieses Wesens, das in diesen Gestalten sich objectivirt und offenbart hat; für sich selbst betrachtet wären sie nichts als bloße Gestalten, d. i. an sich leere Formen ohne Inhalt und Bestehen; in sofern aber in alle diese Gestalten jenes Wesen selbst eingegangen ist, und das Innere derselben ausmacht, stellen sie eben auch das Absolute selbst dar, und so ist das absolute, unendliche Wesen oder Sein gar nicht getrennt von der Natur, über oder außer derselben (etwa im Himmel, und diese auf der Erde), sondern sie, diese Naturdinge und wir selbst, — Alles in und um uns ist das allgegenwärtige ewige Sein und Wesen in seiner Entfaltung. Deßwegen kann auch in der Entfaltung jedes einzelnen Dinges das Wesen und Gesetz des Absoluten, so zu sagen, im Kleinen angeschaut werden; das Einzelne ist zugleich ein Gleichniß oder eine Wiederholung des Ganzen.

In jedem einzelnen Keime von Thieren und Pflanzen erscheint die Lebenskraft anfangs gefesselt in einem Zustande der Nichtentwickelung, in einer noch in sich verschlossenen Subjectivität. Diese gleichsam auf einen Punct zusammengedrückte Elasticität des Lebens muß sich aus dieser Gebundenheit befreien, aus dem mathematischen Puncte, als ihrer indifferenten Mitte, sich mit ihrer Thätigkeit herausbreiten, und so in ihrer Entfaltung, ihrem Product, welches die Selbstdarstellung ihres eignen Wesens ist, sich selber zum Objecte werden; durch die befreite Kraft muß durch ihre eigne Wirkung in den Umkreis treten, was ursprünglich vertuellement oder potentiell in jenem punctum saliens lag, und eben durch diese Selbstobjectivirung seines eignen verschlossenen Inhalts erscheint erst, was ursprünglich in ihm gelegen.

So hat z. B. der betrachtende Naturforscher den Keim des Hühnchens im Ei als ein Object vor sich, welches doch an sich selbst ein Subject ist, und der Hergang der Entwickelung wird ihm durch objective Anschauung klar in der Stetigkeit der Verwandlung, die lediglich aus dem Innern, dem Inbegriff, dieses Lebenspunctes allein ausgeht; — denn die von außen hinzugebrachte Wärme trägt nichts Anderes zur Entwickelung bei, als daß sie die Starrheit der Bande aufhebt, in welchen der lebendige Keim lag. Noch weniger thut der Naturforscher etwas hinzu; dieses Innere wirkt sich aus, um real, actu, das zu werden, was es der Möglichkeit und Kraft — was es seiner Natur nach schon ist. Es bewirkt sich mit blindem Triebe, und ohne selbst zu wissen, wie, als ein organisirendes Leben, gleich als schwebte ihm eine Idee, ein Muster vor, dem es gleich werden sollte; — diese Idee oder dieser Begriff liegt aber gar nicht außer, sondern als seine ursprüngliche Natur in ihm — es strebt aus der bloßen Keimgestalt, es dehnt und gliedert sich, bis es denn endlich in der That ausgebildet, objectivirt hat, was zu werden, es Bestimmung, Möglichkeit und Kraft in sich hatte, was es sein sollte und wollte, aber an sich nicht ist, sondern nur wird.

An dieser Stelle wird es denn auch zugleich deutlich zu machen sein, was das Wort Begriff in realer und objectiver oder substanzieller Bedeutung sagen wolle, in welcher wir es später und besonders seit Hegel, in vielen Darstellungen der Naturphilosophie finden. Jener Keim des Hühnchens im Ei, sagte ich, strebt sich zu entfalten zu einem gewissen vollständigen Gebilde, gleich als hätte er ein Muster vor sich, nach welchem er sich bilden sollte. Dieses Muster aber hatte das Hühnchen in der That nicht vor sich, sondern es war die eigne innere Natur, welche diese Bewegungen und Bildungen vorschrieb; die eigne Natur als natura naturans hier in einem einzelnen bestimmten Naturwesen, in der Gattung des Huhns. Der Begriff also ist die Naturbestimmung noch im unentwickelten Zustande des Wesens, er ist das, was der

d. Idee oder Entelechie.

Thätigkeit die bestimmte Richtung giebt, oder er ist vielmehr diese lebendige Richtung und Bestimmung selbst, aber nur noch implicite, unentwickelt, in der ursprünglichen Contraction des Wesens. So erkennen wir den Begriff als die innere Naturbestimmung jedes Objects, welches sich lebendig entwickelt. Wüßte das Hühnchen bei seiner Entwickelung etwas von sich selbst, oder könnte der außenstehende Beschauer sich selbst in die Subjectivität, den Gesichtspunct des sich entwickelnden Objects versetzen, mit seiner bewußten Thätigkeit an die Stelle des sich bewußtlos entwickelnden Lebenskeimes treten, so würde er die Idee des entwickelten Lebens, die Gestaltung, zu der es erst noch kommen soll, wie ein Vorbild, eine Idee, ein Muster vor sich haben, und danach frei thätig trachten; aber er müßte doch auch zugleich wieder sich darauf besinnen, daß dieses Vorbild eigentlich und in Wahrheit nur sein eigner innerer Naturtrieb, jener Begriff nur seine eigne innere Bestimmung sei, die als Gedankending vor ihm hintritt, und daß die Verbindlichkeit, die er als ein Sollen fühlt, dieses zu werden, eben jene sich im Gefühl als Drang ankündigende eigne lebendige Natur ist. Wie genau dieß mit der obengegebenen Theorie des Wissens zusammenhängt, ist klar.

Es zeigt sich also hier im Einzelnen, wie im Allgemeinen, ein Gesetz, eine blind wirkende innere Nothwendigkeit, die aber nur darum als Nothwendigkeit erscheint, weil wir sie von außen, als objective Erscheinung, betrachten. Der Keim mußte sich auswirken zu dem, was in ihm lag, bewußtlos, blind; er konnte nicht anders. Setzen wir uns an die Stelle des Keimes, und beginnen hier dieses Wirken, als unser Wirken, ganz so wie es unsrer Natur gemäß ist, und dazu mit dem Bewußtsein, daß wir selbst (keine andere Dinge auf uns) wirken — so erscheint uns dasselbe Wirken vom subjectiven Standpuncte aus in so weit als völlig frei, als wir ungehindert unsre eigne Natur entfalten, denn dieß ist unser eignes Wollen, das Eigenste, was wir haben, oder eigentlich, was wir im Grunde unsres Wesens selbst sind.

Es zeigt sich, sagte ich, ein Gesetz; allein dieses Gesetz ist kein aufgedrungenes; es ist die eigne Entfaltungslust des Keimes, es ist die Federkraft der eignen Natur; ihr Wirken ist die successive Selbstbefreiung, Selbstbefriedigung und somit Bethätigung der Freiheit; und so zeigt sich schon hier vorläufig, daß Freiheit und Nothwendigkeit an sich eines und dasselbe bedeuten können. Die Nothwendigkeit, mit der sich ein Subject ungehindert seiner eignen Natur nach entwickelt, ist Freiheit aus dem Standpunct dieses Subjects angesehen. Also wird auch jedwedes Wesen, was ein Subject für sich sein kann, d. h. Selbstbewußtsein besitzt, seinen Naturtrieb in Freiheit verwandeln, sobald es diesen Naturtrieb, diese seine wahrhafte Bestimmung, vollkommen selbst durchschaut, und als sein eignes Wollen und Wünschen — eben so gut, wie sein Sollen — anerkannt hat. Zwang könnte nur von außen kommen, und in einer Verhinderung dieser Selbstentwickung bestehen; Willkühr aber wäre Thätigkeit ohne jene Erkenntniß des eignen Wesens und könnte dieser eben so gut zuwider als gemäß sein.

Doch zu dieser höchsten Stufe des Selbstbewußtseins und der Freiheit entwickelt sich, wie wir sahen, das allgemeine Wesen, die Natur nur geschichtlich; d. i. successiv in der Zeit, von Stufe zu Stufe; und obgleich keine Zeit gedacht werden kann, wo das Absolute nur als unwirklicher Naturgrund allein und ohne die wirkliche Natur, ohne alle Welt, jemals existirt hätte — einem solchen Grunde allein und für sich käme ja noch gar nicht das zu, was wir Dasein oder Existenz nennen — obgleich also die Welt und der Weltgrund oder jenes uranfängliche Absolute gleich ewig gedacht werden müssen, so wird doch hiermit nicht eine successive Perfectibilität in der Art des Existirens der Welt oder natura naturata ausgeschlossen, sondern dieselbe vielmehr aus den früher angeführten Gründen gefordert.

Da der Weltgrund niemals war, ohne zu wirken, und da dieses Wirken eben die Existenz der Wesen oder die Natur selbst ist, so müssen wir bei dem Versuch einer Construc-

tion der Welt den Gedanken einer bestimmten Schöpfung in der Zeit ganz entfernen. Ebenso halten wir hier, wo wir in die Naturphilosophie selbst eingehen, vor der Hand noch die Gedanken an die Gottheit ganz ab; denken wir bei dem All-Einen, dem Absoluten, womit wir es hier zu thun haben, lieber nur noch an Natur und sparen uns jenen Ausdruck für das höchste Wesen bis zu einer spätern Stelle auf. Innerhalb der Natur bricht zwar überall und nicht blos im Menschen allein, Geist und Bewußtsein mehr oder weniger hervor, allein wir finden die Bemerkung gleich im Voraus in der Ordnung, daß Bewußtsein und Denken — was wir im engern Sinne Geist nennen — doch immer nur in und an einem reellen Dasein sich zeigen, nur verbunden mit realen Wesen, nie in abstracto allein für sich sein, gleichsam als ein reines Denken im Leeren schweben könne. Mit Beseitigung aller dieser vorgreiflichen Ideen von Gott, Schöpfer und Geist — haben wir es, wie gesagt, hier vorerst nur noch mit der Natur in ihrer unvollkommensten, ersten, so zu sagen, rohesten Gestaltung zu thun.

Wie nun in jedem einzelnen Keime, so wirkt die Natur auch im großen Ganzen. Wie dort im Keime des Eies eine blindwirkende Kraft, ein Trieb angenommen wurde, der, gleich als ob er seine Bestimmung kennete, sich zur Wirklichkeit organisirte, so ist auch hier im Ganzen eine Natur vor der Natur, d. i. ein Trieb vor der Gestaltung, ein Gesetz vor der Ausführung, eine Möglichkeit vor der Wirklichkeit, also eine natura naturans vor der natura naturata.

Nun kann man aber einem solchen Grunde als bloßer reiner Potenz oder Möglichkeit, bevor er zu wirken angefangen hätte, noch gar kein Sein beimessen. Er kann wohl abstracte gedacht werden, aber er kann, getrennt von seiner Wirkung, gar nicht sein; — das blos Mögliche ist noch nicht wirklich. Ein wirklicher Grund ist ein wirkender Grund, also nicht mehr der reine Begriff der bloßen Potenz für sich allein, sondern der Potenz in actu. Aber eben so wenig als die reine Potenz für sich allein ist, eben so wenig ist auch das Wirken für sich

allein; ein Wirken ohne einen wirkenden Grund, und ein Grund ohne Wirken — beides ist nicht; es ist oder existirt blos ein Wirken, was den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat, oder: es existirt blos ein Grund, der im Wirken begriffen ist. Das also, was wahrhaft existirt, die Existenz oder das Sein, ist ein seinen Grund in sich selbst habendes Wirken, d. i. ein absolutes Wirken. Natur in jenem ersten Sinne war also das noch nicht Existirende: = reine Potenz. Natur in diesem zweiten Sinne aber bezeichnet die wirkliche sichtbarlich vor uns ausgebreitete Welt, oder das allgemeine Sein, zu dem wir selbst mit gehören, und diese wirkliche Natur ist nun nicht mehr blos jene Urpotenz in abstracto, sondern sie ist Potenz und Wirken zusammen, unzertrennlich, sie ist die erste Identität.

Dieses Sein nun, was wir vor der Hand noch ganz allgemein und unterschiedslos fassen, besteht also in einer unendlichen Existenz, d. h. in einem continuirlichen Ex-sistere, Auftauchen und Zumvorscheinkommen des Grundes in der Wirkung; es ist durch und durch Thätigkeit, und zwar Selbstthätigkeit, denn es hat seinen Grund nicht außer sich, sondern in sich, ist Grund und Wirkung von sich selbst. So liegt also der Grund der Welt nicht außer und nicht vor ihr, sondern in ihr; wir können keinen Schöpfer annehmen, der eher gewesen wäre, als die Welt; denn zu einer solchen Annahme würde uns nur der Trugschluß verleiten, daß der Grund eher da sein müsse, als die Wirkung; ein Grund, der für sich selbst schon ist, ehe er wirkt, heißt eine Ursache; ist aber die Frage nach dem Grunde der Welt, d. h. des Seins überhaupt, so kann nicht ein anderes schon Seiendes der Grund davon sein, sondern jedenfalls ein Nichtseiendes, das ist jene Urpotenz, die aber für sich und qua Potenz noch gar nicht war, ehe sie wirkte, die also selbst erst mit ihrem Wirken in die Existenz eintrat, und von dieser ihrer wirksamen Existenz noch gar nicht verschieden ist. Daraus folgt, daß die Welt und ihr Grund beide gleich ewig sind, denn in sofern sie sind, sind sie dasselbe.

Das Sein also ist das Absolute, Uranfängliche und in sich selbst unendliches Wirken = Natur. In sofern nun die Potenz in der Natur zur Wirklichkeit gekommen ist, heißt sie die Subjectivität, und in sofern das Sein oder die Existenz als das Bewirkte von jener gedacht wird, heißt es die Objectivität; das Sein, in sofern es Grund von sich selbst ist, ist Subjectivität; das Sein, in sofern es von diesem innern Grunde gleichsam getragen oder bewirkt wird, heißt Objectivität; beides ist in der Wirklichkeit nicht von einander real verschieden, sondern dasselbe: das Sein ist und bleibt die Identität von Subjectivität und Objectivität. a = b.

Nun aber denke man sich dieses bisher als unendlich und unterschiedslos aufgefaßte Sein in sich gegliedert und bestimmt zur größtmöglichen Mannigfaltigkeit. So jeder Theil für sich betrachtet und mit andern einzelnen Theilen verglichen, wird einer mehr als der andere entweder vorzugsweise der subjectiven oder der objectiven Seite des unendlichen Wesens anzugehören scheinen. Es wird zwar in keinem Theile des Universums weder absolute reine Subjectivität, noch absolute reine Objectivität anzutreffen sein — denn reine, absolute Subjectivität wäre = der bloßen Urpotenz (die als solche nicht ist), und reine absolute Objectivität wäre = einem Sein ohne alle Potenz in sich, also einem unmöglichen Sein. Was ist, ist auch beides zusammen, aber es kann das eine oder das andere überwiegend sein, nämlich im Vergleich mit andern Theilen, also nur im Einzelnen und Endlichen, wo Vergleichung stattfindet; nicht im Allgemeinen und Ganzen, wo ein absolutes Gleichgewicht — absolute Identität herrscht.

Daß und wie das unendliche unterschiedslose Sein in endliches übergehen oder wie das Continuum zu der Mannigfaltigkeit sich gliedern könne, als welche die zahllos verschiedenen Dinge der Welt sich darstellen, wird auf folgende Weise begreiflich. Aller Unterschied im Sein kann nur auf einem relativen Uebergewicht der Subjectivität oder Objecti-

vität der Theile beruhen. Denke man sich nun das Sein überhaupt unter dem Schema einer Linie:

a C b

so wird die Seite a — c die überwiegende Subjectivität die Seite c — b die überwiegende Objectivität der gesammten Identität darstellen, welche die ganze Linie C ist, so daß durch diesen Buchstaben auch zugleich der Indifferenzpunct oder das Aequilibrium beider Seiten bezeichnet wird. Nun ist aber das ganze Sein weder an dem Puncte a reine Subjectivität, noch an dem Puncte b reine Objectivität, weil diesen beiden Begriffen, wie wir sahen, gar kein Sein zukommt, sondern überall ist Subjectivität und Objectivität verbreitet. Nun läßt sich die Linie a — b in unendlich viele Theile getheilt denken; in allen Theilen, welche zwischen a — c liegen, würde relativ mehr Subjectivität herrschen, als in denen zwischen c — b; aber in jedem einzelnen Bruchstücke der Linie würde sich sogleich wieder ein Pol mit relativer Subjectivität a und ein entgegengesetzter mit relativer Objectivität b, und eben so auch zwischen beiden ein besonderer Indifferenzpunct c ergeben, welcher zugleich der Ausdruck für eine Ganzheit — dort absolut — hier im Einzelnen für eine relative — ist. Somit ist also die Möglichkeit, d. i. Denkbarkeit einer Verendlichung des Unendlichen dargestellt, welche Verendlichung jedoch nur in einem Sich selbst-von sich selbst-unterscheiden besteht, also in einer Thätigkeit des unendlichen Seins in sich selbst, wobei es immer ein und dasselbe Wesen in und für sich bleibt.

Sein also ist Selbstthätigkeit; nun haben wir Menschen kein anderes unmittelbares Wissen von Selbstthätigkeit, als die Selbstthätigkeit unsres Denkens. Wollen wir also die Selbstthätigkeit des absoluten Subjects, der Natur, begreifen, so denken wir uns die Selbstthätigkeit der Natur als ein Denken, Vorstellen des absoluten Subjects; wir versetzen uns somit in den innern Mittelpunct des Alls, und so wie unsre Gedankenbilder bloße nichtige Objecte sind, so sind die

Gedankenbilder oder Producte des allgemeinen Naturgeistes Gestalten, die ebenfalls als solche freilich keine Wesenheit in sich haben; allein da sie in Wahrheit nur der gestaltete Geist selbst sind, der Geist, der in sie eingegangen, und in ihnen seiend sich darstellt — so sind sie doch auch wirklich und wahrhaft, — gleich wie unsre menschlichen Gedankenbilder auch etwas sind, nämlich der so gestaltete Geist, der sich innerlich in uns, indem wir sie denken, in diese Gestalten gießt. Demnach kommt dem bloßen menschlichen Gedanken eben so gut ein Sein zu, wie den realen Dingen außer uns; für uns, die Denkenden, freilich scheint unser eigner Gedanke keine Realität zu haben, weil wir es sind, die ihn denken, und es wissen, daß er außer und abgetrennt von unserm Denken keine Selbstständigkeit haben würde; kurz — weil wir die Subjectivität unsrer Gedankenobjecte durchschauen. So durchschaut das unendliche Wesen die Subjectivität aller seiner Creaturen, d. h. die Identität derselben mit ihm selber, und weiß (wenn es überhaupt Bewußtsein hat), daß diese Gestalten, die wir Naturdinge nennen, und außer uns erblicken, nur seine eignen von ihm nicht getrennten Gedanken sind.

Alles Reale also ist subjective oder objective Thätigkeit, je nachdem es sich selbst erblickt oder nicht; eine Thätigkeit, die sich selbst erblickt, d. h. sich ihrer bewußt ist, ist sich subjectiv, d. h. ist das, was sie überhaupt ist, auch für sich selbst; eine Thätigkeit dagegen, die sich nicht selbst erblickt, ist nur an sich; sie ist das, was sie ist, nicht für sich selbst, ist noch nicht zu sich selbst gekommen, sie kann sich weder als subjective noch als objective Thätigkeit selbst sehen. An sich ist sie aber dieselbe Thätigkeit, die sie ist, auch wenn sie sich erblickt. Eine Thätigkeit, die sich selbst erblickt, erscheint sich als Selbstthätigkeit; eine Thätigkeit aber, die nur von andern Augen erblickt wird, erscheint als objective Bewegung. Nun ist zwar in allen Dingen — in der ganzen Natur — wie wir sahen — Subjectivität; denn die Natur ist in sich absolute Selbstbewegung, aber nicht jeder

einzelne Theil oder jedes Organ dieser Natur kann, als Einzelheit, sich in dieser Selbstbewegung gewahr werden; es giebt Einzelwesen, in denen jene Selbstbewegung noch nicht bis zur Selbstanschauung gediehen ist, die also mit überwiegender Objectivität gesetzt sind im Vergleich mit anderen, welche das, was sie sind, auch für sich selbst sind, d. h. in welchen die Selbstthätigkeit der Natur sich selbst erblickt.

Die Natur, ehe sie zum Selbstbewußtsein kommt, ist aber doch schon Selbstthätigkeit; die Form oder Bewegungsweise dieser Thätigkeit ist, wie wir gesehen haben, ein continuirliches Objectiviren dessen, was implicite in ihrer Subjectivität liegt; dieses Objectiviren geschieht wirklich, ist ein reales Sichselbstobjectiviren, aber kein freies geistiges, d. h. die Thätigkeit geht vor, kann sich auch wohl dabei selbst zum Objecte werden, d. i. sich innerlich auf gewisse Weise anschauen, aber noch nicht völlig zum Bewußtsein kommen, weil sie hier überhaupt noch mit überwiegender Objectivität gesetzt, d. i. noch nicht selbstständig und frei ist, wie im menschlichen Geiste; denn nur die wirkliche actuelle Freiheit oder Geistigkeit ist es, wie wir früher sahen, welche den Grund des Selbstbewußtseins ausmacht. Etwas, was mehr bewirkt wird, als selber wirkt, kann das, was es ist, nicht für sich selbst sein.

Es findet also im Reiche der Objectivität dasselbe statt, was im Reiche der Subjectivität, aber bewußtlos; die Thätigkeiten der Natur gehen parallel und sind dieselben, welche die des Geistes — des Bewußtseins oder Denkens sind; ohne daß sie jedoch qua Wissen oder Denken vorgehen. Die Theorie des Bewußtseins belehrte uns, daß die geistige Thätigkeit zuerst in einem Anschauen bestehe, und daß dieses Anschauen ein Werden des Subjects zum Object sei; in der Anschauung ergießt sich der Geist ganz in eine bestimmte Form, und erst wenn er sich selbst in diesem seinen Ergießen oder Thun gewahr wird, wenn er sein Anschauen wieder anschaut, sich sich selbst zum Object macht, schaut er sich selber an und wird sich seiner bewußt, bekommt er den Begriff

von dem was er ist. Dasselbe Verhältniß, welches hier ideell und subjectiv, findet sich auch in der Natur, aber real und objectiv.

Das ursprüngliche Sein, welches, subjectiv betrachtet, schöpferische Selbstthätigkeit ist, kann objectiv nur betrachtet werden als Bewegung, und zwar als eine Duplicität von einander entgegengesetzten Bewegungen. Der objectivirenden Thätigkeit, durch welche auf der ideellen Seite das erste Anschauen bewirkt wird, entspricht auf der objectiven die expansive Bewegung; der begreifenden Thätigkeit, welche dort auf das Subject zurückgeht, entspricht hier die contrahirende Bewegung; Expansion und Contraction sind die beiden Factoren des materiellen Seins, oder der Materie. Die Materie ist das Sein in seiner ersten Gestalt, das primum existens, die Wurzel aller Dinge; aber so sehr es auch scheinen mag, als sei sie ein Starres und Todtes, so ist sie doch durch und durch nur zu denken als der Conflict oder die polare Spannung jener nach entgegengesetzten Richtungen thätigen Kräfte oder Factoren. Daß diese in der materiellen Welt als Expansion und Contraction thätigen Kräfte an sich dasselbe sind, was auf der ideellen Stufe Anschauen und Begreifen, ergiebt sich auch noch aus Folgendem. Die expandirende Kraft muß betrachtet werden als der erste positive Factor, denn sie erzeugt die Räumlichkeit und Ausdehnung, oder vielmehr sie ist selbst ein Sich-ausdehnen gleich dem Anschauen. Dieses Anschauen würde, real und objectiv betrachtet, ins Unendliche sich verlieren, denn die Richtung dieser Thätigkeit geht auf das unendlich Große. Eben so würde der ausschauende geistige Blick, das Sehen oder Schauen selbst ins Unendliche ausgehen, ohne daß es zu einer Hemmung, Bestimmung und Gestaltung käme; ein solches unbegrenztes geistiges Schauen oder Denken erzeugt nur das Unterschiedslose, Leere, den Raum. Raum ist weiter nichts als die bloße Thätigkeit des Ausschauens, objectiv gesetzt; das Ausdehnen gesetzt als Ausdehnung. Dieser positiven Thätigkeit nun steht entgegen die negative, das Beschränken,

Begrenzen, Hemmen und eben dadurch Bestimmen und Bilden. Dieser Thâtigkeit entspricht die Zeit. Zeit ist die continuirliche Negation des Raumes, das Retardirende in der Bewegung, die Succession in der Thâtigkeit; sie giebt Maaß und Ziel, führt die Tendenz des Denkens oder Anschauens in sich selbst zurück und bildet es zu bestimmten Umrissen und Begriffen; eben so setzt sie in der materiellen Welt den reellen Begriff; d. h. so wie jene positive, raumerzeugende Thâtigkeit aufs unendlich Große gerichtet ist, ist die negative aufs unendlich Kleine gerichtet, wie jene objectivirend, ist diese subjectivirend, zurück auf die Subjectivität gerichtet; wenn jene das Expliciren des verborgenen Grundes ist, ist sie das In-sich-Begreifen und zum bestimmten Inbegriff Einigende sowohl in der Sphâre des Ideellen als des Reellen.

Diese negative Thâtigkeit ist — kann man auch sagen — das allgemeine Binden oder das allgemeine Band (copula), welches sich durch das Universum zieht; durch sie bestehen alle Umrisse, Gestalten und Grenzen in der Natur, so wie im Denken alle Umrisse der Bilder und Begriffe; sie ist das In-sich-Begreifen, Fassen und Einigen im großen Ganzen, wie im Einzelnen. Durch sie erhâlt das All Einheit, das Einzelne Abgrenzung, das All Ewigkeit, das Einzelne relative Dauer; aber waltete diese negative Kraft allein, so würde aller Raum verschwinden, das All zum mathematischen Punct einschrumpfen; und waltete jene positive Kraft allein, so würde es in unendliche Leere zerfließen; in beiden Fâllen würde nichts sein. Keine von diesen Thâtigkeiten existirt also jemals oder irgendwo rein für sich allein, sondern jede nur in und mit der andern, nur relativ überwiegend.

Als relativ überwiegende Kraft in der objectiven Natur heißt sie Schwere und erscheint als Materie. Bezeichneten wir den positiven Factor mit a, den negativen mit b, so kann die Schwere oder die Materie bezeichnet werden mit $a \overset{+}{=} b$. Dieses vorwaltende negative Princip ist also die Mutter (materies) aller Gestaltung im Einzelnen, aller Verend-

lichung des positiven unterschiedslosen Seins, sie ist, als das Bindende, auch das Schaffende und mithin eigentlich das allein Reale oder Realisirende; denn das Reale ist nicht das Gebundene (der Inhalt), sondern das Bindende; die bindende Thätigkeit — der reale Begriff — ist die wahrhaft und allein schöpferische Kraft, in welcher alle Dinge bestehen. Ob es demnach gleich widersprechend klingen mag, wenn das Negative hier als das Reale bezeichnet wird, so verschwindet doch dieser Widerspruch sogleich, wenn man sich erinnert, daß das Negative hier die aufs Bestimmen und Gestalten gehende wirkliche Thätigkeit bezeichnet. Mit dieser vereinigt, von ihr beherrscht, aber in innerlichem Gegensatz zu ihr steht der positive Factor a, nun als der ideelle. Diese Thätigkeit, obschon an sich auf das Unendliche gerichtet, kann doch hier, wo sie mit in das Reich der Endlichkeit (der Schwere) eingegangen, sich auch nur partiell hervorthun, in so weit sie sich überhaupt hervorthut, d. i. mit den Producten der Schwere in Opposition tritt. Sie verhält sich als die subjective und ideale Thätigkeit — als Anschauen — gegen jene objectiv-reale und heißt in der Natur das Licht. Das Licht ist das Denken der Natur, oder vielmehr das Sich-selbst-anschauen derselben; für uns Menschen, die wir auf einer höhern Stufe stehen, erscheint das Licht noch als eine Bewegung, die wir objectiv vorgehen sehen; diese Bewegung aber ist für die Natur, also in der Objectivität überhaupt dasjenige, was für uns das Denken, das uns selbst Betrachten ist. Das Licht ist die Seele, die geistige (obwohl unbewußte) Thätigkeit der Welt, ein Denken, was noch einen Raum erfüllt, aber ein räumliches Sich-selbst-anschauen ist. So wie nämlich in der ideellen Sphäre oder im Bewußtsein die sinnliche Vorstellung schon ein gemeinschaftliches Product des positiven Hinschauens und des negativ begrenzenden Verstandes war, das eigentliche Bewußtwerden aber dadurch zu Stande kam, daß wir dieses unser Anschauen wieder anschauten, daß die Thätigkeit des Anschauens sich für sich selbst wieder zum Objecte machte, und so sich

über sich selbst erhob — so ist es auch hier in der materiellen Sphäre. Die positive Thätigkeit ging, vereinigt mit der negativen, mit ein in das Product und war, in demselben gleichsam absorbirt (die Materie), sich in diesem Zustande noch nicht selbst Object; allein sie erhebt sich über sich selbst und macht sich in diesem ihren Zustande zum Object für sich selbst, schaut sich selbst an — das Licht.

Unter Licht muß man hier freilich nicht blos und allein die Erscheinung verstehen, die sich als Feuer oder Sonnenstrahl uns zeigt, es ist vielmehr auch der Klang (das innerliche Erzittern der Materie), die Wärme, und als eigentliches Licht nur am vollkommensten; überhaupt aber zeigt sich diese Thätigkeit in der Natur, wo ein Sich-trennen und Befreien des positiven Factors von dem negativen vorkommt, z. B. beim Verbrennen, in chemischen Wirkungen u. s. w. Es tritt überall jenes positiv wirksame Wesen auf, welches die Alten Aether genannt, und als das allgemein verbreitete, belebende, positive Urelement betrachtet haben. „Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, was wir so nennen*).“ In der seienden Natur also verhält sich das Licht als Subject, die Materie, das in sich selbst befangene finstere Wesen, als das Object für das Licht, oder richtiger: die Natur selbst, das allgemeine Wesen, verhält sich hier als Licht und Schwere, und als Licht ist sie das Anschauen ihrer selbst. Das Licht entfaltet erst das Band der Schwere, setzt die Ruhe in Bewegung, und ist in der Natur das innere Leben — mit Plato zu reden: die königliche Seele des Ganzen, die allgemeine Weltseele. Aus dem gegenseitigen Kampfe des Lichtes und der Schwere ist die ganze Gestaltung der gegenwärtigen Natur hervorgegangen. Deßwegen hat die Natur eine wahre

*) Schelling's Abhandl. über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur p. XXXVI. (Vorgedruckt der Schrift von der Weltseele etc. 3te Aufl. Hamburg, 1809.)

Geschichte, und diese Naturgeschichte ist der Anfang der Weltgeschichte, weil in ihr ein ewiger Fortschritt stattfindet; ein ewiger Fortschritt aber setzt voraus, daß früher ein unvollkommnerer Zustand wirklich einmal gewesen ist, als der jetzige; ohne Fortschritt ist kein vernünftiges Leben, kein Leben ohne Kampf.

Der Proceß, in welchen Licht und Materie zunächst einzugehen hatten, um sich zur Welt zu gestalten, und die Materie in ihre verschiedenen Formen zu setzen, ist der magnetisch-electrisch-chemische. Der chemische Proceß ist der nur noch angehaltene organische Proceß und somit schon die Vorstufe der dritten und höchsten Potenz, welche die materielle Natur erreichen kann, der Potenz des organisch-selbstständigen Lebens.

Auf der Stufe der Materialität, bis zu welcher wir die Entwickelung des Naturwesens verfolgt haben, oder auf der Stufe der Endlichkeit trat das Licht als Subjectivität zweiter Potenz, als ein inneres, aber noch blindes und uneigentlich sogenanntes Anschauen hervor. Die Natur auf dieser Stufe ist zu betrachten als ein Wesen, dessen Seele oder bewegendes Princip das Licht ist; dieses unterwirft und beherrscht die Materie, in soweit die Schwere dieß gestattet; in diesem Kampfe entfaltet es die Materie und sich in derselben zu der ganzen Mannigfaltigkeit der Unterschiede, die im Einzelnen betrachtet, endliche, unorganische Stücke oder unbelebte Dinge, im Ganzen aber als die belebten Glieder des unendlichen Naturleibes oder der ganzen materiellen Welt sind.

In sofern nun die Schwere als einigendes Princip in diesen endlichen Dingen waltet und als allverknüpfendes Band sich um und durch alle Wesen (als Band um das Verbundene) zieht, äußern die einzelnen Theile das Bestreben, sich gegenseitig zu fassen und an einander zu hängen; die Schwere erscheint also zwischen einzelnen Körpern als Cohäsionskraft, oder, was eben so viel ist, als Magnetismus; d. h. als der Ausdruck ursprünglicher Ganzheit und Einheit des Wesens in jedem Puncte seines Daseins. Das allgemeine Band sucht

alles Einzelne zusammenzufassen und so die Materie überhaupt als eine Continuität, als Ganzes darzustellen. Die Ganzheit des materiellen Seins also konnte man sich vorstellen unter dem Schema eines unendlichen Magnets, d. i. einer Linie, deren Pole die Existenz, d. h. das Hervortreten der expansiven und contractiven Kraft in ihrer Wirksamkeit darstellen.

In wirklicher raumerfüllender Existenz aber ist die Materie nur darum, weil sie mit dem negativen Factor zugleich auch den positiven, raumgebenden, in sich hat, und weil sie in jedem Puncte des allgemeinen Magnets, den sie darstellt, wiederum Materie, d. h. Magnet ist, oder weil jeder einzelne Theil der Materie potentiell, möglicher Weise, wo es nur ist, zum wirklichen positiven und negativen Pol mit einem Indifferenzpuncte sich constituiren kann, und mithin jeder Theil, weil selbst Materie, auch so gut wie die Materie im Ganzen, das Bestreben haben wird, sich einzeln für sich zum Magneten zu machen; wie sich dieß besonders deutlich in dem Bestreben der Masse zum Krystallisiren zeigt. Alle besondere Materien oder Körper der Welt also werden das Bestreben zeigen, sich für sich zu vollkommenen Magneten zu gestalten, d. h. als Materien selbstständig zu sein. In so fern ist der Magnetismus das Princip, welches die Materie überhaupt als ein Ganzes, in diesem Ganzen aber wieder Theilganze setzt, also das Princip der Gestaltung, der Vereinigung in sich, im Ganzen wie im Einzelnen.

Nun aber bestehen, wie wir uns erinnern, alle einzelne Materien, oder was uns so erscheint, nur in dem relativen Plus oder Minus von Positivität und Negativität, wodurch sie sich als Einzelnes von andern Einzelnen unterscheiden und im Gegensatz erhalten; will nun jedes sich zum Magnet, d. h. zur Ganzheit constituiren, so wird ein relativ Positiveres einem relativ Negativeren so viel Negativität entreißen — und umgekehrt — bis es sich in sich gleichsam ins Gleichgewicht und als Ganzes gesetzt hat. Differente Kör-

per werden also sich zu vereinigen streben, sich attrahiren; indifferente dagegen, d. h. solche, die beide entweder vorwaltend negativ oder positiv sind, werden einander abstoßen, und so erscheint dasselbe Gesetz, welches dort als Magnetismus sich aussprach, hier im Conflict des Einzelnen mit Einzelnem als Electricität. Die Electricität ist das ewige allgemeine Band, welches in den Einzelnen die Unvollständigkeit jedes Einzelnen als solches, und mithin nur die Ganzheit von zweien Entgegengesetzten manifestirt, während der Magnetismus, als das zeitliche Band, in den Einzelheiten Ganzheit zu erfassen sucht. Bei electrischen Erscheinungen ist der zu vereinigende Gegensatz des Positiven und Negativen an zwei verschiedene Individuen vertheilt, und bei der Berührung verliert einer an den andern dasjenige, was er für sich Besonderes hat, und wodurch er ein Besonderes, Unterschiedenes für sich war. Zwei verschiedene Körper, von denen einer positiv, der andere negativ ist, verhalten sich gegenseitig wie die beiden Pole eines Magnetes, aber sie verhalten sich in der Trennung von einander electrisch, so wie sie sich in der Vereinigung magnetisch verhalten würden. Vereinigt man sie, so entsteht in der Berührung ein gemeinschaftlicher Indifferenzpunct, und sie stellen wieder einen Magnet — eine Ganzheit dar. In der ganzen Linie, welche vorhin als das Schema der Materie, also des allgemeinen Magnets, aufgestellt wurde, nimmt jeder einzelne Theil derselben seine Stelle entweder näher dem positiven oder näher dem negativen Pole ein; jeder Theil ist in sich wieder ein kleiner Magnet, aber jeder solcher partielle Magnet, als ein Ganzes für sich betrachtet, verhält sich wieder zu andern solchen als relative Positivität oder Negativität, je nachdem er seine Stelle im ganzen Magnete näher diesem oder jenem Pole einnähme. Es giebt, so zu sagen, relativ positivere und negativere Magnete, die, wenn sie sich berührten, zusammen nur wieder die beiden Pole eines Magnetes ausmachen würden, und diese Erscheinung ist die Electricität. Electricität also ist der Ausdruck oder die Darstellung der Duplicität von dem an sich Einen; Magnetismus

ist der Ausdruck der Einheit von zwei Entgegengesetzten, er ist das in einem, was Electricität in zwei Körpern ist. Die Cohäsionserhöhung der Theile eines Körpers ist zugleich ein vollkommneres Magnetischwerden desselben; die Körper werden vollkommnere Magnete in sich, je fester sie zu einem Ganzen (d. i. eben zum Magnete) gebunden werden; dieses Binden ist die Wirkung der Schwerkraft in der Materie. Die Cohäsionsverminderung dagegen oder die Lösung der Gebundenheit wird die Wirkung des positiven Princips sein, des Lichtwesens. Das Lichtwesen, als das lösend-expandirende Princip, ist dem bindenden Magnetismus feindlich; es löset dessen Bande, wo es kann; wo dagegen die Cohäsionskraft mächtig wird, wird das Lichtwesen vertrieben, und zeigt sich freigeworden als Wärme; daher Wärme- oder sogar Lichtentwickelung bei jedem electrischen Processe.

Da der Magnetismus im Ganzen und Einzelnen nur unter der Form der Identität, die Electricität aber nur unter der Form der Duplicität existirt, so tritt das reelle Gesetz der Natur, Einheit im Gegensatz und Gegensätze in der Einheit zu sein, weder im Magnetismus allein, noch in der Electricität allein vollständig hervor, sondern die Ganzheit des dynamischen Processes (die Identität der Indifferenz und Differenz) zeigt sich erst in demjenigen Vorgange, welcher beide Erscheinungen verbindet, im Galvanismus oder in dem auf ihm beruhenden Chemismus.

Im chemischen Processe also entsteht ein Drittes, nämlich ein höheres Band zwischen jenen beiden Wirksamkeiten, und in diesem Dritten vereinigen oder gleichen sich beide aus, indem sie beide von ihm beherrscht werden; sie verhalten sich zu diesem Höheren wie die Theile zur Ganzheit, oder wie Accidenzen zu Substanz (Substanz ist nicht von den Accidenzen verschieden, existirt nicht außer denselben, sondern ist nur der Inbegriff, das Band, derselben). Magnetismus und Electricität also constituiren den chemischen Proceß, in welchem jedoch kein absolutes Schaffen, sondern nur Verwandeln stattfindet; jeder Theil der Materie verliert dabei als

solcher seine Selbstständigkeit und wird zum Object, gleichsam zum Spiel einer freier gewordenen höheren Thätigkeit oder erhöhten Selbstbeweglichkeit der Natur. Alles chemische Trennen in eine auseinander gehaltene Duplicität besteht nach Schelling in einem Potenziren der Materie zu Sauerstoff und Wasserstoff: alle chemische Zusammensetzung ist dagegen ein Depotenziren der Materie zur Indifferenz des Wassers. „Im Reich der Schwere ist als Ausdruck dieses dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinsten dargestellt ist, das Wasser, das fürnehmste der Dinge, von dem alle Productivität ausgeht, und in das sie zurücklauft. Von der Schwere, als dem Princip der Verendlichung kommt ihm die Tropfbarkeit, von dem Lichtwesen, daß auch in ihm der Theil wie das Ganze ist*).“

Im Reiche der Schwere überhaupt nämlich ist der Abdruck der Schwere als solcher, d. h. als überhaupt vor dem Lichte vorherrschender Potenz, die eigentlich sogenannte Materie, d. i. das Starre; der Abdruck des Lichtwesens als solches, d. h. überall, wo es relativ im Reich der Materialität vorwaltet: die Luft; »hier nämlich zeigt sich im Einzelnen das Ganze entfaltet, da jeder Theil absolut von der Natur des Ganzen ist, während das Dasein des Starren eben darauf beruht, daß die Theile relativ von einander verschieden, sich polarisch entgegengesetzt seien.“ Die Indifferenz von beiden also, das wahre Medium der materiellen Natur, ist das Wasser.

In so weit hatten wir es mit dem Sein der Natur als elementarischem, d. h. unorganischem zu thun; ist dieses auch kein Chaos, so fehlt doch noch die Individuation der einzelnen Theile, d. h. die organische Ausbildung derselben; auf Individuation aber geht die Natur durchgängig aus. Ihr Fortschreiten im Großen und Ganzen war ein Unterscheiden des uranfänglich Ununterschiedenen, ein Entfalten des Unentwickel-

*) Ueber das Verhältniß des Realen u. Id. p. XLII.

ten und in der Subjectivität Zusammengenommenen, mithin ein Individualisiren zu unterschiedenen Theilen, und dieser Theile wieder in sich selbst, so jedoch, daß das positive Wesen in allen und jeden ewig das einige bleibt, so wie die Natur selbst als unsichtbares ewiges Band alles und jedes umschlingt und zum Ganzen vereinigt. So gliedert die Natur in ihrer Existenz sich überhaupt zur Welt, d. h. zur Totalität (der Theile) in der Einheit (des großen Ganzen); ihre Existenz ist als dieses lebendige Sich=gliedern ihr allgemeiner Selbstzweck. Betrachtet man so die Natur im Allgemeinen als einen unendlichen Organismus, so ist jeder Theil in ihr nur dem Ganzen dienstbar, hat kein Dasein und keinen Zweck für sich, sondern der Zweck seines Daseins ist nur, eine bestimmte Function für das Ganze zu erfüllen; jeder hat seinen Zweck außer sich, ist nicht Selbstzweck, nicht Organismus für sich. Da nun aber die Natur, vermöge ihres Endzweckes, ihr eigenes Wesen selbst immer vollständiger zu entfalten und in dieser Entfaltung für sich selbst zum Object zu machen, auf immer größere Individuation der Objecte auch im Einzelnen ausgeht, so strebt sie eben so sehr auch in dem Einzelnen relative Ganzheiten darzustellen, wie sie anderseits alle diese Ganzheiten wieder als Theilganze in den einen großen Organismus verschlingt. Das allgemeine Band also erweiset oder bejaht sich selbst auch verhältnißmäßig wieder im Einzelnen und stellt in diesem die Form der Ganzheit dar. „Wo aber dieselbe höhere Copula sich selbst bejaht im Einzelnen, da ist Mikrokosmus, Organismus, vollendete Darstellung des allgemeinen Lebens der Substanz in einem besonderen Leben. Dieselbe alles enthaltende und vorsehende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die stillen und stetigen, wie die gewaltsamen und plötzlichen Veränderungen nach der Idee des Ganzen mäßigt, und Alles stets in den ewigen Kreis zurückführt, dieselbe göttliche Einheit ist es, welche, unendlich bejahungslustig, sich in Thier und Pflanze gestaltet und mit unwiderstehlicher Macht, ist der Moment ihres Hervortretens entschieden, Erde, Luft und Wasser in

lebendige Wesen, Bilder ihres Alllebens, zu verwandeln sucht *)".

So bleibt die Natur oder das allgemeine Wesen dabei nicht stehen, sich bis zum Lichtwesen potenzirt zu haben, sondern es will sich nun auch in dieser seiner neuen Duplicität und Wirksamkeit selbst wieder Object werden; es will Licht und Materie, wie sie mit einander im Kampfe liegen, und diesen Kampf selbst wieder vor sich haben, zum Object herabsetzen, und sich als neues Subject über diesen Kampf erheben und denselben beherrschen. Dieß aber geschieht, wenn die Natur sich zum Leben potenzirt. Als Lebensprincip, Lebens- oder Bildungstrieb (wie man es zunächst nennen mag) spielt sie schon freier mit Licht und Materie, als sie früher, da sie noch Licht war, mit der Materie waltete. Sie wird also jetzt = A der dritten Potenz.

Es ist zu zeigen, wie die Entwickelung der Natur bis zu dieser dritten Stufe gelange. Wir verließen sie oben in ihrer Activität als chemischen Proceß. Dieser konnte selbst schon angesehen werden als ein Organisiren, aber noch gleichsam continuirlich mißlingend, deßhalb, weil die Natur hier im continuirlichen Bewegen und Metamorphosiren ihrer selbst noch völlig in diesem Schwanken, wie das Meer im allgemeinen Ebben und Fluthen begriffen und befangen ist, an keinem Puncte sich gleichsam selbst erfassen und halten kann, weil das Schwanken jedes einzelnen Theiles einem Gesetze gehorcht, was für jeden außer ihm liegt. Die Natur also kommt hier in keinem ihrer Producte zu dem, was sie eigentlich ist, und als was sie sich darstellen will, sie erscheint nirgend als selbstständiges Leben in sich selbst. Dieses gelingt ihr erst, wo sie sich im Einzelnen als Selbstständigkeit, d. i. Organismus offenbart.

Es ist also die Frage: wie wird der chemische Proceß zum organischen? Es ist im Voraus klar, daß in den chemischen Proceß noch etwas eintreten müsse, was in ihm bis-

*) Verh. des Realen u. Id. S. XLV.

her nicht lag; eben so klar ist es, daß dieses Etwas nirgend anderswoher kommen kann, als aus der Tiefe der unendlichen Natur selbst, d. h. potentiell schon vorhanden sein muß. Hinzutreten muß erstlich etwas zu dem chemischen Processe, weil dieser, sich selbst überlassen, sich alsbald zur Ruhe verfügen würde, indem die beiden, nach Gleichgewicht strebenden Principien, in deren Action er besteht, alsbald ihr Gleichgewicht finden und zu einem gemeinschaftlichen Producte sich neutralisiren würden. Jenes Etwas muß demnach als ein continuirlicher äußerer Einfluß sich geltend machen, um den chemischen Proceß in den Organismen (Pflanzen und Thieren) durch stets erneute Störung des Gleichgewichts aufzuhalten, und so dem Proceß selbst Dauer zu verleihen. Es gehören also zum organischen Leben wiederum zwei Factoren; der eine (an sich selbst schon eine Duplicität von Factoren oder Kräften) in der individuell bestimmten Materie, der andere außerhalb derselben im Allgemeinen, in dem alles umfließenden Aether — oder er gehört dem allgemeinen positiven Wesen der Natur überhaupt an. Die Dinge verhalten sich zu diesem positiven Factor als das Negative; in ihnen waltet das von der Schwere herkommende, gestaltende, das ursprüngliche Mischungsverhältniß bestimmende Princip (der materielle Begriff) des Dinges, als lebendige Bildungsnorm oder als mütterliches Princip. Das andere Princip aber liegt außer den einzelnen Dingen; es ist das continuirlich anregende, den Proceß unterhaltende, zum räumlich wirklichen Dasein entwickelnde Princip, also das väterlich zeugende, und entspricht dem Aether oder Lichtwesen. Das Licht also ist als positiver Factor der Vater, die Schwere, als negativ, die Mutter aller Dinge. Diese liegt als Grund und gestaltender Begriff in dem Wesen der einzelnen Dinge beschlossen und macht das individuelle Wesen selbst aus; es ist ein Theil jener unendlichen Potenz, die sich im Endlichen selbst bejaht.

Nun aber sind gar nicht die fertigen todten Producte, die Dinge als formirte Materie (als das Gebundene) die

Hauptsache, sondern das Bewegen und Bilden selbst; nicht das Product, sondern das Produciren ist das Leben der Natur, d. h. ist die wahre Natur selbst; sobald es zum fertigen (neutralisirten) Product gekommen, ist auch das Caput mortuum fertig, und das Leben hat ein Ende. Die ganze materielle Natur, so weit sie in bewegungslosen Producten besteht, ist nur der in seinen Producten bereits erstorbene Geist, geformter Stoff in seiner Starrheit überall nur ein Monumentum der Vergangenheit. Der Proceß selbst ist die Hauptsache, denn er ist das Leben, und das Leben ist die continuirliche Existenz; weiter giebt es kein Dasein für das Einzelne als dieses Werden in der Zeit; die Form dieses Werdens oder das Gesetz dieser Bewegung ist das lebendige Sich-selbst-Darstellen und Begreifen der Natur.

Das Leben und Dasein der organischen Wesen hängt also davon ab, daß der in ihnen ablaufende chemische Proceß immer wieder erneut, daß in ihnen ein antagonistischer Proceß continuirlich dem ersteren Processe entgegen gesetzt werde, und so ist das organische Leben ein Proceß von Processen, die sich in ihrer Aufeinanderfolge wechselseitig immer wieder von neuem hervorrufen. Die uns bekannten Organisationen zerfallen in Thiere und in Pflanzen. Die Pflanze stellt den organischen Proceß noch auf einer niederern Stufe dar, als jenes. Der chemische Proceß, worin das sogenannte Pflanzenleben (die Vegetation) besteht, ist eine continuirliche Zerlegung in Wasserstoff und Sauerstoff; Ersterer, als das Brennbare, bleibt in der Pflanze (als Kohlenstoff) zurück, das Oxygen wird ausgeathmet, und die Organe der Pflanze, ihre Blätter, sind weiter nichts, als das in dieser Function des Ausathmens gleichsam verhärtete Werk. (So wie man etwa sagen könnte, ein Krystall ist nichts als die gleichsam geronnene Bewegung des Krystallisirens.) So schreitet die Pflanze immer fort zu einem Zustande größerer Desoxydation, und die Frucht ist endlich dasjenige, was den Körper der Pflanze als völlig desoxydirtes Combustibile zurücklaßt. Das Leben der Pflanze also kann nur dadurch eine Zeit lang unterhalten

werden, daß ihr immer neues Oxygen zugeführt wird, welches sie ihrer Natur nach ausscheiden muß, und dieß geschieht durch das Licht; das Licht entwickelt in derselben immer neues Oxygen, und ruft dadurch u. a. auch die bekannte Erscheinung der Färbung hervor, welche verschwindet, sobald die Pflanze dem Lichte entzogen wird.

Im animalischen Processe dagegen findet gerade das Umgekehrte statt. Die thierische Nutrition besteht in einem continuirlichen Aufnehmen und in sich Zurückhalten von Sauerstoff. Die Lebensluft (Sauerstoffgas), welche die Pflanze aushaucht, wird in der thierischen Lunge zersetzt, d. i. in das Blut aufgenommen, mit dem Blute durch die Arterien in die verschiedenen Organe des Körpers vertheilt, hier wieder von neuem absorbirt, so daß das Blut desoxydirt durch die Venen wieder zurückströmt, um hier von neuem Oxygen aus der Luft aufzunehmen und den Kreislauf zu beginnen. In den Organen also muß eine gewisse Anziehungskraft, und Capacität für das aus dem Blute zu absorbirende Oxygen unterhalten werden, damit der Proceß nicht still stehe. Dieses continuirliche Herstellen der Capacität in den Organen besteht in der ihnen verliehenen Irritabilität, welche sich als Beweglichkeit kundgiebt.

So hat also die organisirende Natur dem animalischen Processe im Thiere selbst die Irritabilität entgegengesetzt, und dadurch verhindert, daß der erste stillstehe oder sich mit wenigen Athemzügen erschöpfe. Sie hat demnach in dem Thiere vereinigt, was in andern Producten nur gesondert erscheint, sie hat dem chemischen Processe einen Gegensatz in sich selbst verliehen, der in einem und demselben Subjecte sein Stillstehen selbst verhindert. Dadurch wird vorerst schon die Selbstbeweglichkeit begreiflich, durch welche sich das Thier vor der Pflanze auszeichnet. Das System seiner Bewegungen ist ein in sich selbst abgeschlossener Mechanismus, und eben deßhalb, weil er in einem Individuo abgeschlossen ist, konnte er zur freien, d. h. zur Selbstbewegung kommen. Es

konnte dazu kommen, allein daß es wirklich dazu kommt, hängt noch von einem dritten Vermögen der animalischen Natur ab, welches, der Irritabilität eben so wie diese dem chemischen Processe (der Reproduction) entgegengesetzt ist; nämlich von der im Thier zuerst erwachenden Sensibilität. Erst in dieser Triplicität der Functionen stellt sich das Leben als ein organisches Ganzes in sich abgeschlossen dar. Die Irritabilität kann vorgestellt werden als Trieb nach Bewegung und als solcher vertritt sie das positive, räumlich anschauende, expandirende Moment. Dieser Trieb aber ist an sich ohne alle Bestimmungen, gleichsam völlig formlos; Form und eigenthümliche Bestimmung bekommt er erst durch das negative Moment, als welches hier die Sensibilität eintritt. Diese ist ihrerseits ganz durch die innere individuelle Natur des Subjects bestimmt; von dieser nämlich hängt es lediglich ab, welche Eigenthümlichkeit jedwede Wirkung von außen auf das Subject annehmen wird; so ist z. B. die Erschütterung der Luft nur für ein hörendes Ohr Schall, das Süße nur für die Zunge süß, das Licht nur für das Auge Licht u. s. w. und so sind alle Bewegungen das, als was sie erscheinen, nur in und für das organische Wesen, von welchem sie aufgefaßt werden. Nur durch die bestimmte Art von Reaction, welche ein Wesen seiner Natur gemäß, dem Eindrucke entgegensetzt, wird dieser Eindruck das, was er für dasselbe ist — nur durch eine bestimmte Art von Reaction — also durch eine Activität im Conflict mit Passivität, durch eine innere specifische Bewegung, und zwar durch willkührliche Bewegung; diese aber beruhete auf der Irritabilität, und so bestimmen sich Irritabilität und Sensibilität gegenseitig, indem jene, so zu sagen, den Stoff, das Positive, diese die Form, das Negative, giebt, beide zusammen also erst die Gestaltung hervorbringen, welche als das eigenthümliche Leben organischer Wesen betrachtet werden kann. „Fassen wir endlich, sagt Schelling *), Irritabilität und Sensibilität

*) Weltseele S. 292.

in einem Begriff zusammen, so entsteht der Begriff des Instinctes (denn der Trieb zur Bewegung, durch Sensibilität bestimmt, ist Instinct); und so wären wir denn durch allmählige Trennung und Wiedervereinigung entgegengesetzter Eigenschaften im Thier auf die höchste Synthesis gekommen, in welcher das Willkührliche und Unwillkührliche, Zufällige und Nothwendige der thierischen Functionen vollkommen vereinigt ist.“

Zehnte Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Wir waren, m. H. H., am Schluß des letzten Vortrags dahin gelangt, die innern Vorgänge der thierisch-organischen Natur als ein Getriebe von Reproduction, Irritabilität und Sensibilität zusammen in Eins zu fassen. Irritabel ist die thierische Natur, in sofern sie auf erhaltene Reize in Selbstbewegungen ausbricht; das Thier erscheint vermöge der Abgeschlossenheit seines Organismus hier zunächst als vollkommenes Automat, es wird nicht mehr blos, wie unorganische Massen, mechanisch von außen bewegt, sondern es bewegt sich dynamisch aus sich selbst; und wenn auch diese Selbstbewegung nur auf Anreizungen von außen erfolgte, so wäre und bliebe sie trotz dessen immer lebendige — d. i. organisch selbstige Bewegung. Dieser Irritabilität nun war die Sensibilität beigegeben oder eigentlich entgegengesetzt. Unter dieser können wir uns jedoch vor der Hand noch nicht das vorstellen, was man eigentlich Empfindungsvermögen nennt; denn insgemein mischt sich hierbei schon der Begriff des Innewerdens oder Bewußtseins ein, den wir zur Zeit noch nicht abgeleitet haben. Sensibilität bedeutet uns hier in der Sphäre der Objectivität eben auch nur so viel wie eine gewisse Art von Bewegungen, die den Bewegungen der Irritabilität entgegengesetzt sind; so daß, wenn wir diese als die positiv expansiven (die Capacität der Organe vermehrenden) betrachten, wir die Actionen der Sensibilität als die negativ einschränkenden und bestimmenden ansehen müssen. Die Sensibilität ist also die normirende und bestimmende Thätigkeit des Individuums, sie legt allen von der Irritabilität ausgehenden Bewegungen das Gesetz oder die Form an, giebt ihnen diejenige Qualität, die sie ha-

ben müssen, um der realen Idee des Ganzen zu entsprechen, oder diese Idee zeit=räumlich darzustellen; sie bringt also in die Sphäre der Irritabilität, und durch diese in die ganze Reproductionssphäre die Eigenthümlichkeit der Gattung, und prägt den Begriff derselben in dem Sein des Individums aus.

Sensibilität und Irritabilität zusammen geben demnach den Begriff des Instinctes, d. h. eines Naturtriebes, der durch Empfindung bestimmt wird — durch Empfindung — d. h. hier aber noch nicht durch ein mehr oder weniger deutliches Bewußtsein, sondern es drückt nur das Materielle der Empfindung aus, nämlich dasjenige, was wir früher schon als die im leiblichen Organ vorgehenden Bewegungen und vorhandenen Bestimmungen kennen gelernt haben. M. Z. Zuhörer werden sich erinnern, daß wir in der Theorie des Bewußtseins*) davon ausgingen, daß das unreflectirte, bewußtlose Wirken der Seelenkräfte auf gleicher Stufe mit dem Wirken der sogenannten blinden Naturkräfte stehe, und daß nichts Anderes den Unterschied zwischen bewußtlosen und bewußten Thätigkeiten ausmache, als nur der Mangel an Reflexion auf sich selbst; welche erst in einem Subjecte eintreten konne, welches wirklich an sich selbst individuelles Subject, d. h. organisches Ganze und nicht wiederum bloßer Theil von einem Andern sei. Nur in einem solchen Subjecte, wie wir es hier bereits in der Naturphilosophie von Stufe zu Stufe herangehoben und construirt haben, nur in einem solchen für sich selbst ein lebendiges Ganzes ausmachenden und mit willkührlicher Bewegung ausgestatteten Subjecte ist die Thätigkeit der Natur zur individuellen Selbstthätigkeit geworden, und hat einen Grad von Selbstbeweglichkeit und Freiheit erlangt, bei welchem es erst möglich ist, die letzte und höchste Reflexion zu vollbringen, und dadurch den schlagenden Blitz des Bewußtseins, d. h. des Selbstbewußtseins dem Naturwesen zu entlocken.

*) S. oben S. 171.

Irritabilität und Sensibilität, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, gehören aber noch ganz der Sphäre jener blinden Thätigkeit an, die in den niedern (thierischen) Regionen des menschlichen Lebens walten; sie sind an sich bewußtlos. Der Act des Bewußtwerdens aber bestand, wie wir sahen, darin, daß die, vorerst ganz in ihr Product eingegangene und darin gleichsam absorbirte Thätigkeit sich vom Producte losmache, sich frei für sich selbst wiederhole, als Thätigkeit anschaue, und sich dadurch ebenso zum Selbstobject werde, wie sie früher Object nur für einen außen stehenden Beschauer war. Würde also die Thätigkeit, welche instinctmäßig blind vorgeht, sich in sich selbst auf diese Weise aufs neue zum Object machen, so würde aus der bewußtlos vorhandenen Zuckung und Regung — aus dem Empfundenen — Empfindung, d. i. der erste Grad von Bewußtsein entspringen. So lange die Thätigkeit des lebendigen Subjects noch ganz mit eingeht in ihr Product, ist keine wirkliche innere Entgegenstellung von Idealem und Realem, von Subject und Object, mithin kein Bewußtsein. Das Thier empfindet, aber wie im Traum; es empfindet nicht, daß es empfindet; sieht nicht, daß es sieht.

Die neue Stufe, welche das Naturwesen erst im Menschen vollkommen ersteigt, wird wiederum auf demselben Processe, wiederum auf jener inneren Spaltung und Gegensetzung (bei zugleich festgehaltener Einheit) beruhen; wobei denn nun endlich gänzlich und auf einmal alles das, was bisher immer nur als Objectives — als das ganze Reich der bewußtlos wirkenden Natur, oder zuletzt als Subject-Object, aber in ununterschiedener Durchdringung war, entschieden auf die andere Seite, auf die der Objectivität tritt, und dießseits nur die reine Subjectivität zurücklaßt. Das absolute Subject, welches während dieses Processes als Leben, A^3, sich verhielt, wird nun auf der Stufe des Bewußtseins, als Geist A^4 zu nennen sein; dieses Subject steht nun als reines Wissen oder idealistisches Moment der ganzen vorigen Sphäre als dem Realen und Objectiven gegenüber, es existirt nur als

Wissen, und hat alles Uebrige als seiende Welt gleichsam sich gegenüber. Mit dieser Stufe sind wir in eine andere Region eingetreten, in die des Geistes, wovon später ein Mehreres. Hier aber wird es zunächst klar, daß Alles, was uns nun als objectiv erscheint, ebendarum auch für das Reale, Alles, was als subjectiv zurückbleibt, für das Ideale, für ein bloßes Denken und Wissen als solches, gilt. Auch das Objectivgewordene, wissen wir nun, ist an sich nichts als Thätigkeit oder Bewegung durch und durch; das was als gegenständliches Sein, Stoff oder Materie und Kern der Erscheinungen dem gewöhnlichen Verstande vorschwebt, ist nichts als jene Selbstthätigkeit der Natur, die sich selbst so lange für sich selbst wiederholt, bis ihr diese ihre Thätigkeit in ihrer reinen Form, oder bis zuletzt blos diese reine Form, das Gesetz dieser alles ausmachenden und bestimmenden Thätigkeit ihr selber abstract vorschwebt; bis sie also erkennt und durchschaut, daß alles Seiende nur Thätigkeitsbestimmung, nur Form ihrer selbst ist, und daß sie selbst, die schaffende Natur, eins und dasselbe mit ihrer Form ist und nur in dieser Form wirkt — d. i. wirklich ist. So hat sich denn am Schluß dieser übersichtlichen Darstellung, wie ich hoffe, mit ausreichender Klarheit ergeben, daß das Ideale und Reale, was sich dem gewöhnlichen Verstande als zwei unvereinbare Gegensätze darstellt, oder das Wissen (Denken) und Sein, in der That nun wie zwei Pole eines und desselbigen an sich Indifferenten verhält, oder daß Real und Ideal identisch sind im Absoluten*). Hiermit wären wir denn aber auch durch den Lauf der Untersuchung zu unserem Ausgangspuncte zurückgekehrt, und ich wiederhole nicht länger, was sich aus meinem vorletzten Vortrage hieran von selbst wieder anknüpft.

Wenn das Resultat der Naturwissenschaft darin bestand, daß alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen, wenn alles Entstehen und Leben, wenn also

*) Vergl. u. A. Schelling's Vorlesungen über die Methode des academ. Studiums. Tübingen, 1803. S. 11 fgd.

die ewig sich selbst gebärende Natur zwar ein in sich blinder Dynamismus (um nicht zu sagen Mechanismus) ist, aber ein Dynamismus oder Organismus, der nur das unbewußte Denken darstellt, dasselbe geistige Thätigsein, welches auch in uns Menschen zuerst unbewußt und unwillkührlich vorgeht, ehe es sich in seinem eignen Reflexe erscheint und bewußt wird — so wird auch eben um dieser Identität willen alle Thätigkeit der Natur an sich zweckmäßig sein, oder uns so erscheinen, ob sie gleich an sich blind ist, und keine Vorstellung von den Zwecken hat, die sie unwillkührlich verfolgt und erreicht. Die Natur wirkt durchaus zweckmäßig, aber nicht absichtsvoll, alle ihre Producte werden also zweckmäßig sein, ohne doch von ihr mit dem Bewußtsein eines Zweckes, d. h. mit Absicht hervorgerufen zu sein. Mithin kann man auch sagen: die Natur wirkt ohne Bewußtsein vernünftig, oder: das ganze in der Natur sich darstellende System des Wirkens und Lebens ist die existirende Vernunft; denn diesen Sinn hat es, wenn späterhin Hegel sagte: „Alles was wirklich ist, ist vernünftig.“

Im menschlichen Bewußtsein, wo Wissen und Sein sich schon getheilt haben, geht vor der Handlung der Gedanke und die Absicht vorher, die Handlung realisirt diesen Gedanken; das Product wird vorher als Idee, dann erst als Gegenstand fertig. In der Natur ist dieß anders; hier wird das Product fertig, ohne daß eine deutliche Vorstellung davon vorhergegangen; es wird — sagen wir — gedankenlos, instinctartig geschaffen, d. h. nach Gesetzen, welche die Gesetze des Denkens sind, aber nicht als solche reflectirt und erkannt werden. In der ganzen Natur also wird sich uns zwar Zweckmäßigkeit und Weisheit zeigen, aber blos deßwegen, weil die bewußtlose Thätigkeit der Natur — das Traumleben des Naturgeistes in seiner Bewußtlosigkeit — nothwendig harmonirt mit der bewußtvollen Thätigkeit, oder eigentlich, weil jene an sich dasselbe ist, was diese für sich geworden ist.

Ich soll also dieser Ansicht zufolge die Natur nicht be-

trachten als das blinde Werkzeug oder als die todte Materie, womit ein bewußtvoller Weltbaumeister bestimmte, deutlich vorgesehene Absichten realisirt, die der Materie an sich fremd wären, ihr gleichsam nur äußerlich aufgedrückt würden. Bei einer solchen Ansicht würde einerseits der Gott, der dieß thäte, zwar außerweltlich, aber auch nur ein Weltbaumeister, ein Demiurg, nicht aber wahrer Welturheber sein dem Stoff und der Form nach; und anderseits bliebe die Weltmasse ein Chaos, und wäre das, als was sie dem verschlossenen Sinne gewöhnlich erscheint, ein lebloser, kraftloser Teig, der nur für die Hand eines Künstlers da läge, von dem man aber gar nicht begreifen könnte, wie und durch was für Kraft er nur so für sich allein zur Existenz gekommen sei und fortdauere. So raubt man der Natur allen Zauber, den sie für uns nur dadurch hat, daß wir sie als ein uns homogenes, selbstlebendes Wesen betrachten, in ihr einen, freilich im tiefen Schlummer liegenden, aber doch athmenden und geheimnißvoll wirkenden Geist ahnen, der wie die Seele des Säuglings, die an ihrem eignen Körper webt, lebendig und der unsrigen gleich ist in Allem; nur daß dort alles noch in der innern Fülle der Anlage (Idee) verborgen liegt, was sich uns bereits zu unübersehbarem Reichthume erschlossen hat. Daher die Sympathie des sinnigen Beobachters mit dem schlummernden Kinde; daher der Reiz der Natur für den sympathisirenden Menschen, welche keine Dichter schöner als die deutschen, und unter den deutschen keiner sinniger ausgesprochen hat, als unser Tieck, besonders in mehreren Stücken seines Phantasus. Alle Fäden dieses ahnungsvollen Mitgefühls und Mitverstehens sind zerrissen, sobald die bewußtlose Natur zum bloßen Kunstgebilde einer früheren außerweltlichen Intelligenz gemacht wird, sobald, wie ein anderer Dichter sagt: „seelenlos ein Feuerball sich dreht, wo vorher Lebensfülle in der Schöpfung floß.“

„Durch das Bestreben, sagt Schelling*), die Natur

*) System des transscendentalen Idealismus. S. 446 fgd.

aus einer zweckmäßigen, d. h. absichtlichen, Production zu erklären, wird der Character der Natur und eben das, was sie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie in ihrem Mechanismus, und obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist. Hebe ich den Mechanismus auf, so hebe ich die Natur selbst auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organische Natur umgiebt, beruht auf dem Widerspruch, daß diese Natur, obgleich Product blinder Naturkräfte, doch durchaus und durch ein zweckmäßig ist. — Ist die Natur uns gegenüber nichts mehr als ein Aggregat todter Gegenstände, die der Zufall zusammengewürfelt, oder — was hier ebenso viel ist — eine ihr fremde Macht geordnet, damit wir Nahrung und Unterhalt finden sollen, so ist sie dem philosophischen so wie künstlerischen Blicke verhüllt.“ „Dem begeisterten Forscher allein ist sie die heilige und ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt*).“

Das immanente Leben in der Natur ist eben jene unreflectirte Anschauungsweise, welche bewußtlos doch wie Bewußtsein, und als blinder Naturtrieb um so sicherer zweckmäßig wirkt, da Zweck und Richtung noch nicht frei geworden, sondern noch gleichsam gebunden in der Kraft selbst liegen. Sollen wir aber von diesem bewußtlosen Wirken der Natur in und außer uns einen deutlichen Begriff haben, und verständlich davon sprechen, so kommt alles darauf an, daß man die Schwierigkeit löse, wie man sich von einem bewußtlosen Zustande oder Wirken eine bewußtvolle oder doch wenigstens analoge Vorstellung machen könne. Um also das Wirken der Natur vollkommen begreifen zu können, müßte sich in unsrer eignen Intelligenz eine psychische Erscheinung, nämlich eine solche Art des Anschauens aufzeigen lassen, bei welcher das Ich für sich selbst zugleich bewußt und auch be-

---

*) Abhandl. über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur. Philos. Schriften Bd. 1. S. 346.

wußtlos handelte — bewußtlos, um der Natur gleich zu stehen, aber doch auch zugleich bewußt, um eben dieses Naturwirken in sich selbst zugleich beobachten zu können. Mit einer solchen Thätigkeit wäre ohne Zweifel das ganze Problem der Transscendentalphilosophie gelöset, und wir wären vollkommen hinter das Geheimniß gekommen, welches die Natur und wir uns selbst sind.

Dieser Widerspruch aber wird factisch in uns gelöset durch das Vorhandensein der productiven Einbildungskraft und der dichterisch-künstlerischen Wirksamkeit derselben in uns. Diese faßt in sich, was in der Natur und im Denken sonst nur getrennt erscheint, nämlich die Identität des bewußten und bewußtlosen Wirkens im Ich, mit dem ausdrücklichen Selbstbewußtsein dieser Identität. Reflexion und Anschauung, oder das freie, sich selbst beobachtende Denken, und hinwiederum das traumähnliche Hingegebensein an die Phantasie, welche ihr Spiel mit unsern Geisteskräften zu treiben scheint — diese beiden Zustände scheinen unvereinbar, der eine scheint stets in dem Maße zurückzuweichen, wie der andere sich einstellt, gleich den beiden Eimern, von denen es heißt: „und bringst du diesen an den Mund, schwebt jener in dem tiefsten Grund.“ Nur dem Dichter oder Künstler gelingt es auf wunderbare Weise; indem er die Natur seines Geistes, des absoluten und unendlichen Götterfunkens in ihm, blindlings wirken läßt und sich ihr hingiebt, ist er es doch selbst, der da wirkt, und bis auf einen gewissen Grad vorbedachter Weise, nach Begriffen, mit Absicht und Berechnung wirkt. Er fühlt sich begeistert, d. i. wie von Geistern besessen, ein *δαιμόνιος* im ältesten Sinne des Wortes; er fühlt ein Streben und Leben in sich, ein Unendliches, welches sich, fast ohne sein Zuthun, hervordrängen und darstellen will, dieß aber nur kann in endlichen und begrenzten Formen. Er wird sich dessen bewußt, und spricht es aus mit höchst treffender Sicherheit; aber er spricht es niemals ganz aus; es bleibt dem wahren Künstler immer unendlich viel zurück in der unergründlichen Schöpfertiefe sei-

nes Geistes. Von diesem Widerspruche des an sich Unendlichen, Unausdenklichen, welches doch in die Grenzen einer Anschauung gefaßt, des unerfaßlich Bewußtlosen, was doch in einer Anschauung begriffen werden soll, davon muß nun auch jederzeit das echte Kunstwerk Zeugniß geben, denn dieses ist ein willkührlich-unwillkührliches, gewolltes und geschaffenes und doch nur wie durch ein Wunder gelungenes — es ist das Product dessen, was man — entsprechend dem Instincte des Thieres — im Kreise der bewußten Vernunft eigentlich mit dem Worte Genie bezeichnet.

Um den Unterschied und das Verhältniß von Natur- und Kunstproduct noch deutlicher zu machen, kann ich mich nicht enthalten, diesen Abschnitt mit einer Stelle aus der classischen Rede zu beschließen, welche Schelling im Jahre 1807 in der Academie zu München „über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur*)“ gehalten hat.

„Soll die Kunst die Nachahmerin der Natur sein, so muß sie dieser schaffenden Naturkraft nacheifern, nicht das hohle Gerüst ihrer äußern Formen mühsam architectonisch auffassen und davon ein eben so leeres Bild auf die Leinwand übertragen. Nur den sinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Wesens fühlten, konnten aus der Natur wahrhafte Götter entstehen. Wenn wir die Dinge nicht auf das Wesen in ihnen ansehen, sondern auf die leere abgezogene Form, so sagen sie auch unserm Innern nichts.“ — „Betrachtet die schönsten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweg gedacht habt? Nichts als lauter unwesentliche Eigenschaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniß sind. Daß ein Theil der Materie neben und außer dem andern ist, trägt dieß irgend etwas zu seiner innern Wesenheit bei, oder trägt es vielmehr gar nichts bei? Offenbar das Letztere. Nicht das Nebeneinandersein macht die Form, sondern die Art desselben: diese aber kann nur durch eine positive, dem Außereinander

*) Philos. Schriften Bd. 1. S. 347. 357.

vielmehr entgegenwirkende Kraft bestimmt sein, welche die Mannigfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Krystall wirkt, bis zu der, welche wie ein sanfter magnetischer Strom in menschlichen Bildungen den Theilen der Materie eine solche Stellung und Lage zu einander giebt, durch welche der Begriff, die wesentliche Einheit und Schonheit, sichtbar werden kann.“ — „Aber nicht blos als thâtiges Princip überhaupt, als Geist und werkthâtige Wissenschaft muß uns das Wesen in der Form erscheinen, damit wir es lebendig fassen. Kann doch alle Einheit nur geistiger Art und Abkunft sein, und wohin trachtet alle Forschung der Natur, wenn nicht dahin, selbst Wissenschaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verstand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verstandes sein, das Erkenntnißlose selbst nicht erkannt werden. Die Wissenschaft, durch welche die Natur wirkt, ist freilich keine der menschlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft wäre: in ihr ist der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verschieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichsam blind nach regelmâßiger Gestalt, und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an, die doch wohl dem Reich der Begriffe angehören und etwas Geistiges sind im Materiellen. Den Gestirnen ist die erhabenste Zahl und Meßkunst lebendig eingeboren, die sie ohne einen Begriff derselben in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen selbst unfaßlich, erscheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, wandeln sie gleich besinnungslos dahin, unzâhlige Wirkungen vollbringen sehen, die viel herrlicher sind als sie selbst: den Vogel, der von Musik berauscht, in seelenvollen Tönen sich selbst übertrifft, das kleine kunstbegabte Geschöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architectur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermâchtigen Geist, der schon in einzelnen Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menschen, hervortritt.“ —

Wir waren im Verfolg des dynamischen Naturprocesses fortgeschritten bis zu der Stufe, wo das Subjective als A der 4ten Potenz sich emporgerungen hatte zum reinen Wissen, oder zur Geistigkeit. Auf dieser Stufe also ist es weiter nichts als Wissen; als Geist in diesem Sinne ist es also nicht irgend ein materielles Substrat mit Bewußtsein ausgestattet, sondern es existirt, hier endlich von allem Objectiven und Materiellen gereinigt, in seiner vollkommenen Subjectivität blos als reine idealistische Thatigkeit, als Wissen, welches die ganze reale Welt des Seins als etwas ihm Entgegengesetztes, als Sein, vor sich hat; es ist das Anschauen von seinem Anschauen selbst geworden. Als solches existirt es in der Natur nicht weiter als in der Gattung des Menschen. Mit diesem Wissen steht das Unendliche, nämlich das Geistige, das Wissen der Natur und (in so weit der Mensch selbst reales Naturproduct ist) der Mensch sich selbst gegenüber; in ihm selbst aber eröffnet sich ein neuer Proceß, den das Ideale für sich allein eingeht. Das Denken nämlich macht sich selbst wieder in immer höheren Instanzen zum Gegenstande der Selbstbeschauung oder Besinnung auf sich selbst. So wird z. B. die an sich schon ideelle Anschauung oder Vorstellung, als Gedankenbild wieder zum Object einer höheren Selbstanschauung des denkenden Subjects; die gesammte Thätigkeit steigert sich im Individuum sowohl theoretisch als practisch von der Stufe des Fühlens und Empfindens zur Stufe des Anschauens, Vorstellens und Begehrens und von dieser endlich zur Vernunft im Denken und Thun, weil auch das Individuum in keiner Art von Befangenheit und Unfreiheit vermöge seiner eingeborenen Natur bleiben will, und so erreicht denn der menschliche Geist, wie eine wahre Psychologie lehrt, nach und nach in sich selbst die Stufe des hellsten Selbst- und Weltbewußtseins, welche Emporhebung auch zugleich eine wahrhafte Selbstbefreiung der geistigen Thätigkeit in sich selbst ist; wie früher gezeigt wurde.

In dieser Periode, wo der Mensch zuerst nur sich selbst fühlt und als selbstständiges Wesen handelt, ist er gleichsam

in der weitesten Ferne von Gott, als dem Centralwesen, oder mit seiner Freiheit völlig losgerissen von ihm, und mit dieser Wahrnehmung ist auch zugleich das Einlenken zur Rückkehr gegeben. Das Unendliche aber, was als Ideales, als Wissen oder Bewußtsein in ihm, dem endlichen Menschen, ist, und Theil an seiner Endlichkeit nimmt, verhält sich zu dieser seiner practischen Freiheit als Nothwendigkeit, Gesetz, Gewissen; es entsteht also in ihm ein Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit, und daraus ein neuer Proceß; dieß ist der Proceß der Geschichte. Der Mensch erkennt ein Wissen, eine Vorsehung über seiner Freiheit an, einen Geist, dem er sich unterwirft und zum Werkzeug wird. Er als Freier sieht diese Gewalt noch außer sich, und setzt sich als selbstständiges Wesen ihr im Selbstbewußtsein entgegen, oder unterwirft sich ihr, aber noch als einer äußern, ihm fremden Macht. Er sieht noch nicht das wahre Verhältniß, nämlich, daß er selbst ein integrirender Theil dieser Macht, oder daß das Absolute nicht real von ihm geschieden, sondern daß das Unendliche auch in ihm, dem Endlichen, sei. Diese Identität erkennt er noch nicht. Dennoch findet sie ewig und immer statt, der unendliche Geist wirkt in ihm und durch ihn, aber zuerst so, daß der Mensch bei den herrlichen Dingen, die jener durch ihn hervorbringt, sich selbst nur noch halb und halb als Organ oder unwillkührlich verhält; also durch Offenbarung in verschiedener Abstufung wird die Rückkehr eingeleitet und vollbracht; diese ganze Periode ist die, wo sich das menschliche Wesen als Werkzeug des Höchsten zeigt. Dieß war zuerst, wie wir ebenfalls schon gesehen, die Stufe der Kunst. Die Poesie, die Begeisterung, das Dämonische, was hier im Menschen thätig ist, ist der unendliche Geist, oder es ist der Geist des Menschen selbst, der sich, ohne selbst gewahr zu werden, wie, als der unendliche, also in der Endlichkeit seiten seiner Unendlichkeit offenbart. Die erste Offenbarung des Unendlichen ist also die Kunst, wie sich dieses Verhältniß namentlich im Hellenenthum zeigt. Eine zweite Stufe ist die des religiösen Glaubens, der den Alleinigen al-

lerdings als das All=Eine in höchster Abstraction des Wesens gefaßt hat, dem aber auch darüber alles sinnlich Endliche, alle Creatur als ein bloßes Moment des All=Einen, und an sich selbst durchaus Nichtiges, zuletzt völlig verschwindet (wie in mehreren morgenländischen Religionen, namentlich dem Buddhaismus). Die dritte und höchste Stufe endlich ist die Einsicht in das wahre Verhältniß des Subjectiven und Objectiven, das absolute Wissen, oder die wahre Philosophie, welche die Objectivität der Kunst mit der Subjectivität der Religion vereinigt.

Dieß ist ein vorläufiger Ueberblick über die Gliederung des ganzen Systems. In ihm entrollt sich das großartigste unendliche Weltdrama als eine Geschichte, deren Anfang in die Ewigkeit vor der jetzigen Weltschöpfung fällt.

Werfen wir hier zunächst noch einen Blick auf die bisher bekannte schellingsche Lehre von dem Entstehen der endlichen Wesen im oder aus dem Absoluten, d. h. auf den Hergang, welchen man gewöhnlich mit dem Worte Schöpfung bezeichnet. Nach allem bisher Vorgetragenen ist es klar, daß der Naturphilosophie zufolge von einer eigentlichen Schöpfung der Dinge nicht die Rede sein könne, wenn man darunter ein Bewirken derselben versteht, wobei das Urwesen die Dinge ins Dasein riefe, ohne selbst mit in dieselben einzugehen, und darin zu verweilen. Ginge das Absolute, welches Alles in Allem ist, nicht mit in die Creatur ein, so müßte die Creatur, um unabhängig vom Absoluten bestehen zu können, ein Sein für sich und einen Grund dieses Seins in und für sich selbst, ganz unabhängig von dem Urgrunde des Alls haben; dann wäre es selbst absolut und stünde dem ersten Absoluten gegenüber, so daß auch dieses wieder von jenem begrenzt und beschränkt würde, mithin selbst gar nicht mehr als das Unendliche betrachtet werden könnte. Soll die Identität beider, und mit dieser das ganze speculative System erhalten werden, so muß das ur=eine, absolute Wesen auf irgend eine Weise selbst mit in das Endliche eingehen, und immanent in ihm sein; hiermit aber hätten wir den viel be=

rüchtigten Pantheismus Schelling's, was ein zweiter Punct wäre, der nähere Erklärung verlangte.

Was erstlich die Schöpfung anbelangt, so würde man nach den Grundsätzen der Naturphilosophie das ganze Verhältniß umkehren, wenn man sich, wie gewöhnlich, erst den ewigen Geist, und dann die materielle Welt, als von jenem mit Bewußtsein hervorgebracht, vorstellen wollte; vielmehr müssen wir allem Bisherigen zufolge eine materielle Welt zuerst voraussetzen, in oder aus der sich sodann der Geist als solcher erhebt und ausbildet. Die Materie war das primum existens, und der dieser wieder vorangehende, d. h. nicht der Zeit nach, sondern nur logisch vorauszusetzende Grund war die an sich nicht existirende potentia. In der Materie erhob sich das Subjective immer siegreicher von Stufe zu Stufe, als Licht, Leben, Geist — bis zur absoluten Subjectivität, d. h. zur reinen Idealität, der alles Andere objectiv, d. h. nun so viel als real geworden war. In der That also war der Geist nicht das Erste, sondern das Letzte, was entstand, und in diesem Sinne können wir denselben nicht als Schöpfer der Welt betrachten.

Das absolute Subject, oder das Weltich auf seiner höchsten Stufe ist der Weltgeist, also dasjenige im Makrokosmus, was das menschliche Bewußtsein im Mikrokosmus ist. Gleichwie der menschliche Keim, einmal befruchtet, sich unwissentlich auswirkt bis zum vollendeten Organismus und zuletzt sich auf sich selbst besinnt, so wirkte die unendliche Natur in der Welt sich aus und trat auf die Stufe der Geistigkeit, d. h. sie erkannte, objectivirte sich selbst in ihrem eignen vollendeten Werke, was sie zugleich immer selbst ist und bleibt. Auf der Stufe der Geistigkeit, also im Menschen, hört die Naturthätigkeit auf, eine real producirende zu sein, sie ist als Denken nur ideal; sie ist rein subjectiv geworden, und ebendeßhalb sind ihre Producte nur subjective Producte, Gedanken, Ideen, nur formelle Wiederholungen der real schaffenden Thätigkeit, ohne das Geschaffene, weil sie sich rein für sich selbst wiederholt und nicht mehr in das Product eingeht;

so unterscheidet sie sich als Denken von der real, d. i. außer sich, objectiv, etwas bewirkenden Lebenskraft. Als diese rein ideale sich selbst ideell wiederholende oder betrachtende Thätigkeit, also als Wissen, existirt diese Thätigkeit in sofern für sich und abgesehen vom Product, als sie nicht mehr, wie früher, im Product selbst absorbirt und befangen ist. Sie existirt als eine besondere Function der Lebensthätigkeit, nämlich als eine höhere (in höherer Potenz), d. i. als Ichheit oder Selbstbewußtsein für sich, ohne daß sie jedoch an sich und real von der Lebenskraft verschieden, gleichsam eine andere und zweite Seele neben dieser wäre. So ist die menschliche individuelle Seele zugleich der blindwirkende, sich selbst gestaltende Lebenstrieb und zugleich in höherer Function das sich selbst betrachtende Denken oder Selbstbewußtsein = Geist. Versuchen wir es, uns nach dieser Analogie auch das allgemeine Wesen, die Weltseele zu denken, zu deren Productionen alle Dinge, auch unsre menschlichen Seelen selbst wieder als integrirende Theile oder Bestimmungen gehören. Als Weltseele, bewußtlos sich auswirkende Natur, haben wir sie zeither kennen gelernt; wir sahen, daß sie sich selbst zur Stufe des Bewußtseins erhebt im Menschen, denn in diesem ihrem letzten Producte hat die Natur vollkommen als Object vor sich, was implicite in ihrem Wesen und ihrer potentia lag; der Mensch ist der Gedanke der Natur, in welchem sie sich selbst vorstellt, das vollkommene Abbild des Absoluten, denn er ist selbst absolut, d. h. frei, er hat das Princip der Ichheit in sich und repräsentirt in sofern die absolute Ichheit des Weltichs. In allen realen Producten der Natur ist die producirende Natur (d. i. das Absolute) eins und dasselbe mit diesen ihren Producten, und von denselben auf keine Weise geschieden; es bestehen ja diese Producte, die Naturdinge, gar nicht als besondere Wesen für sich selbst, sondern sie sind nur die in ihrem Wirken sich fixirende Naturthätigkeit selbst. Wie solche einzelne Fixationen oder Gegensätze im allgemeinen Fluidum möglicher Weise entstehen können, ist in der Theorie des Magnetismus und der Schwere nachgewiesen. Das

Absolute und Eine, in sofern es als materielle Schwerkraft wirkt, ist das allgemeine Band, welches ebensowohl jede einzelne Position im All für sich setzt, als auch zugleich alle zusammen zum Ganzen verbindet, die Alles durchströmende, haltende und tragende Kraft, die materiell und real alles Einzelne, als Gebundenes, in sich, in ihrer eignen Sphäre setzt. In sofern war das Absolute, das sich in sich selbst zu Licht und Schwere differenzirende ursprünglich Eine, auch eines und dasselbe mit der materiellen Welt. In dieser Potenz der blos real-objectiven Sphäre giebt es kein einzelnes wahrhaft selbstständig existirendes Wesen. Allein hiermit ist auch das Absolute noch nicht am Ende seines Processes; dieser Proceß ist eine aus der Natur des Absoluten selbst hervorgehende Nothwendigkeit, das potentiell Mögliche, das Ansich des Absoluten, immer mehr und mehr zu objectiviren, zum Fürsich zu machen. Zur Vollendung also gelangt dieser Proceß erst dann, wenn sich das Absolute ganz, d. h. als Absolutes, selbstständiges, freies Schaffen selbst anschauet, und zwar anschaut in seinem Gegenbilde, in der Welt. In dieser aber gelangt es zu dieser Selbstanschauung nur auf der Stufe der Menschheit, oder — was eben so viel sagt — der als solche sich wissenden Vernunft, des vollendeten Selbstbewußtseins, der Selbstständigkeit und Freiheit. Im Menschen also ist das Absolute erst vollkommenes Subject, d. h. es ist wirkliches Wissen, nicht mehr blos reales Wirken; es ist und bleibt zwar im übrigen zugleich noch reales Wirken, indem es als organisirende Weltseele oder reales Lebensprincip wirkt; in seiner höhern Function aber, als Geist, ist es Wissen, hat die ganze Welt als Object sich gleichsam gegenüber, und erkennt sich zuletzt (in der Philosophie), indem es sich als die Identität von beiden erblickt, vollkommen selbst — im realen Wirken als unbewußtes Denken, im idealen als bewußtes.

Das Absolute, sagte ich, gelangt in der Menschheit erst zum wahren Selbstbewußtsein; denn Bewußtsein setzt voraus ein geistiges Abbild von dem, was der Geist an sich

ist; nur in dem vollkommenen Reflex seines Wesens erkennt sich das Urwesen. Soll diese Erkenntniß eine wahre sein, so muß das Bild dem Original vollkommen entsprechen, so entsprechen, daß es das gesehene Original selbst ist. Das Absolute nun oder die allgemeine Natur ist auch in ihrer blinden Wirksamkeit nie etwas Anderes, oder wirkt nie anders, denn als das leibhaftige Gesetz der Vernunft, sie war bisher die blind wirkende Vernunft selbst; nirgends aber kommt die Natur, d. h. also diese Vernunft, im ganzen Umkreis der Dinge eher zu sich selbst, als im Menschen; mithin ist der Mensch im allgemeinen, d. h. die Idee des Menschen (nicht dieser oder jener einzelne) der erste Reflex der absoluten Vernunft, in dem sie sich selbst erblickt; denn in ihm kam das Absolute zuerst zu diesem Gegensatze des Wissens und Seins. Der Mensch selbst existirt als Persönlichkeit, d. h. für sich als freies absolutes Individuum, blos in und durch sein Selbstbewußtsein; blos dieses reißt ihn aus der allgemeinen blinden Naturverkettung los, und so ist sein eigenstes Wesen, das und wodurch er als solcher existirt, ein ideales Princip; er ist seinem eigensten Wesen nach nichts Anderes als das actuelle Selbstbewußtsein, und dieses Princip der Persönlichkeit und des für sich selbst Bestehens ist im innersten Grunde unsres Wesens eben jenes Absolute, welches sich in der Form des eignen Lebenstriebes, und später als Freiheit und Selbstbewußtsein erst selbstthätig aus der allgemeinen Naturverkettung ausscheidet, und zwar vollkommen erst in der Genesis des menschlichen Selbstbewußtseins, welche schon Fichte als die Urkraft der Ichheit beschrieben hat.

Wie ist diese Ausscheidung aus dem Continuum des allgemeinen Seins zu denken? Der Weltgeist ging in dem ewigen Processe so lange fort, bis er die Stufe des Selbstbewußtseins errang. Das Sich-seiner-selbst-bewußtwerden bestand aber in einer Gegensetzung der Subjectivität und Objectivität; das letzte Object, zu welchem es kommen mußte, damit das absolute Subject sich vollkommen selbst darin er-

kenne, war die Idee des Menschen, d. h. der sich selbst erkennenden Vernunft, der Vernunft qua solcher. Diese Idee war das wahre Ebenbild des Absoluten; sollte sie aber die Absolutheit des Absoluten wirklich in sich repräsentiren, so mußte sie selbst absolut sein, d. h. sie konnte nicht als bloßes Object vorgestellt werden (sonst hätte sie eben nicht das absolute Fürsichbestehen abgebildet), sondern sie mußte im Absoluten so gesetzt sein, daß sie fähig war, für sich selbst zu sein. Da Alles in Wahrheit ein Denken ist, alles Seiende also entweder ein Denken oder ein Gedachtes (Subject oder Object), das Gedachte aber das Abhängige, das Denken das Absolute: so kam es hier darauf an, daß das ursprünglich von Gott Gedachte so gedacht wurde, daß es auch ein Selbstdenkendes sein konnte, daß das Fürsichselbstbestehende auch als solches vor- und hingestellt wurde. Ein wahrhaftes Selbstdenken ist Subject, und so wird die Idee (das Gedachte) selbst in sich zum Denkenden, d. i. zum vollkommen Selbstthätigen und Freien, und fängt mit diesem Acte an für sich selbst zu sein. So muß Alles, was aus der Einheit des absoluten Seins hervorgeht oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr schon die Möglichkeit, für sich zu sein, haben; die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseins kann nur in diesem Abgesonderten selbst liegen; und diese Absonderung kann auch nur eine ideelle sein, und nur in dem Maße stattfinden, als ein Wesen durch seine Art, im Absoluten zu sein, fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu sein *).

Hiermit soll nun fürs Erste die Hauptschwierigkeit beseitigt sein, auf die wir nothwendiger Weise bei jeder Schöpfungstheorie stoßen, nämlich die schon oben berührte: wie etwas für sich bestehen, also absolut sein könne, außer dem allgemeinen Absoluten. Verdankt dieses für sich Bestehende

*) Bruno oder über d. göttliche und natürl. Princip der Dinge. Berlin, 1802. S. 131. Vergl. Philosophie und Religion. Tübingen, 1804. S. 20 fgd.

sein Entstehen und sein Fortbestehen dem alleinigen Absoluten, wurzelt und webt es nur in demselben und durch dasselbe wie ein Theil im Ganzen, so ist es nur zu fassen als Accidens von einer Substanz und hat kein Bestehen für sich selbst. Ist es dagegen absolut für sich selbst, so ist es außer der Einheit des Absoluten, es gäbe demnach viele Absolute, und über alle diese könnte kein Absolutes, Höchstes, kein Band weiter sein, sonst hörten diese wiederum auf, als Verbundene, absolut zu sein.

Die Alleinheitslehre, wie schon Spinoza und früher die Eleaten eine solche aufstellten, scheint, wenn nicht jeden reellen und qualitativen Unterschied, doch ein wahrhaftes Für-sich-selbst-bestehen des Besonderen völlig auszuschließen. Hierüber ließ sich nun Schelling zunächst in den 1809 herausgegebenen philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit folgender Gestalt weiter vernehmen.

Wenn das Absolute Alles ist, und die Dinge nur die temporären Formen sind, welche das Absolute annimmt, so sei klar, sagt man, daß die Dinge an sich selbst eigentlich gar nichts Wesenhaftes seien; es existire dann blos ein Absolutes, sich ewig auf unerschöpfliche Weise verwandelnd, aber außer diesem weder eine materielle noch geistige Welt. Dieses System hebe mithin die Individualität der Weltwesen und namentlich der Menschen ganz auf.

Allein, sagt Schelling, dem ist nicht so. Die Dinge enthalten allerdings in sich selbst etwas Positives oder Wesenhaftes, wenn auch nicht ursprünglich, sondern nur abgeleiteter Weise. Nimmt man nämlich an, daß das einzelne Wesen in sich auch zugleich mit die unendliche Substanz sei, nämlich eine besondere Modification derselben, oder, was eben so viel sagen will, daß die unendliche Substanz sich in irgend einem Puncte ihrer selbst so modificirt habe, daß diese ihre Gestalt oder Modification als einzelnes Ding erscheine, so ist die Substanz als der immanente Grund im Einzelwesen zu denken, durch welchen dasselbe in dieser seiner Gestalt fortdauert. Nähme man ferner an, daß das Absolute oder

die Subſtanz in einigen dieſer Geſtalten (die man, weil das Abſolute ein Geiſtiges iſt, auch Begriffe nennen kann) z. B. im menſchlichen Geiſte nicht tranſitoriſch, ſondern ewig verweile, ſo würde dieſe Geſtalt, und das in ihr verharrende Abſolute auch ewig von dem allgemeinen Abſoluten geſchieden ſein. Freilich iſt dieſe Geſtalt und mithin die Exiſtenz des Einzelweſens, weil ſie ihren Grund nur im Abſoluten hat, von demſelben abhängig und in ihm begriffen. „Aber Abhängigkeit — fährt Schelling fort — hebt Selbſtſtändigkeit, hebt ſogar Freiheit nicht auf. Sie beſtimmt nicht das Weſen, und ſagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer (an ſich) ſein möge, nur als Folge von dem ſein könne, von dem es abhängig iſt; ſie ſagt nicht, was es ſei, und was es nicht ſei. Jedes organiſche Individuum iſt als ein Gewordenes nur durch ein Anderes und in ſofern abhängig dem Werden, nicht dem Sein nach.“ „Es iſt z. B. kein Widerſpruch, daß der, welcher der Sohn eines Menſchen iſt, ſelbſt Menſch ſei. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht ſelbſtſtändig, ſo wäre dieß vielmehr widerſprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (consequentia absque consequente) und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe ſich ſelber auf. Daſſelbe gilt vom Begriffenſein in einem Andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, iſt nur im Ganzen eines Organismus möglich, nichts deſto weniger hat es ein Leben für ſich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweiſet, deren es fähig iſt. Wäre das in einem Andern Begriffene nicht ſelbſt lebendig, ſo wäre eine Begriffenheit ohne ein Begriffenes, d. h. es wäre nichts begriffen *).“

Schelling alſo behauptet im Allgemeinen, daß die Kategorieen von Grund und Folge, und von Subſtanz und Accidenz, auf das Abſolute und die Welt angewendet, nicht

*) Von der m. Freiheit. S. 413.

verhindern, daß dasjenige, was als Folge oder Accidenz des Absoluten betrachtet werde, nicht in anderer Hinsicht selbst wiederum als Grund und Substanz betrachtet werden könne; und durch Wegräumung dieses logischen Hindernisses sucht er sich den Weg zu einer Schöpfungstheorie zu bahnen, nach welcher namentlich der Mensch, obschon seinem Wesen nach im Absoluten wurzelnd, dennoch der Form seines Seins nach als absolut für sich bestehend betrachtet werden könne, und anderseits das Absolute, obschon in alle seine Productionen selbst mit eingehend, dennoch als Absolutes (der Form nach) über und außer denselben für sich bestehend erscheine. Man muß hier, sagt er, genau auf die Bedeutung der Copula im logischen Satze achten; sie bedeutet nicht eine Einerleiheit des Subjects und Prädicats. Wenn ich z. B. sage: dieser Körper ist blau, so meine ich nicht, dieser Körper sei weiter nichts als das, was man blau (blaue Farbe) nennt, sondern: dieser Körper sei unter andern Eigenschaften, die er hat, auch blau. Ebenso, wenn es heißt: das Absolute sei die Dinge, oder alle Dinge seien das Absolute, so heiße das nicht so viel als: das Absolute sei weiter nichts als die Dinge, sondern nur so viel: es sei unter andern auch die Dinge, was es aber außerdem noch sei, und wie sein Begriff vollständig bestimmt werden möge, werde dadurch noch nicht gesagt.

Es ist also nicht die Meinung Schelling's, die Dinge oder selbst die Menschen seiten ihres realen Wesens ganz von dem Absoluten loszureißen, und aus dem Verband der allgemeinen Kräfte zu lösen; er sagt vielmehr, es sei möglich, d. i. denkbar, daß der Mensch seiten seines realen Wesens im Absoluten integrire, und dennoch dabei in einer Form des Seins verharre, welche ihm den Character des Absoluten oder der Selbstständigkeit gebe; er werde zwar mit Recht eine Folge und Modification des Absoluten genannt, aber er sei und bleibe dieß blos in seinem einseitigen Verhältniß zum allgemeinen Absoluten; in anderer Beziehung sei er vielleicht ge-

rade das Gegentheil, gleichwie z. B. ein Sohn das consequens seines Vaters, an sich aber selbst wieder vielleicht Vater ist.

Daraus also, daß wir den Menschen als fortwährend seinem Wesen nach integrirend in dem Absoluten werden denken müssen, folgt nicht, daß er überhaupt und in jeder Rücksicht unselbstständig und unfrei sei. Es folgt vielmehr, fährt Schelling fort, gerade das Gegentheil daraus. Die Immanenz des Absoluten in uns, oder unsre Immanenz im Absoluten ist das einzige Mittel, unsre Freiheit zu retten. „Die Meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. mit der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Causalität in einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hierzu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts; zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein. Giebt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre?“ — „So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie

und so weit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und so weit es unfrei ist, nothwendig außer Gott*).“

Alles dieß hier Angeführte enthält freilich noch keinen directen Beweis, daß sich der Mensch wirklich also zum Absoluten verhalte; denn aus der obigen logischen Deduction ging blos hervor, daß es nicht unmöglich, d. h. nicht undenkbar sei, daß der Mensch immanent im Absoluten und doch dabei auch zugleich selbstständig sei, und die zuletzt angezogenen Stellen enthalten mehr einen apagogischen als directen Beweis für die Sache, indem sie nur auf die Schwierigkeiten der gewöhnlichen Lehre von der Freiheit hinweisen, welche allerdings durch die obige vermieden würden.

Allein verwickelt uns die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott nicht dagegen in andere, noch unauflöslichere Widersprüche, indem dieselbe mit der notorischen Unvollkommenheit der Welt und namentlich mit der Existenz des Uebels zu streiten, und, indem sie alles vergöttert, alles entweder gut zu heißen, oder das Böse ganz zu läugnen scheint?

Hier nun ist es, wo auf die Frage nach dem schellingschen Pantheismus eine definitive Antwort erwartet wird. So viel geht aus Allem hervor, daß Schelling eine Immanenz des Absoluten, und in wie fern wir dieß Gott nennen, Gottes in den endlichen Dingen lehre, mithin auch eine Identität der Creatur mit Gott in einem gewissen Sinne, jedoch nicht in dem der Einerleiheit; denn wenn man sich auch denkt, daß die ewige, in sich einige Naturkraft alle Gebilde der Welt durchströme, sie als ihre Gestalten trage und erhalte, so daß ohne diese Kraft die Dinge selbst nichts wären, so kann man doch deßhalb noch nicht sagen, alle Dinge zusammengenommen seien Gott, oder das höchste Wesen sei nichts weiter als der Inbegriff, das Collectivum aller existirenden Dinge. Das absolute Wesen kann allerdings, obschon es auch die Dinge oder in den Dingen ist, dennoch zugleich anderseits noch viel mehr sein, nämlich Geist, d. i.

*) Ebendas. S. 403. 415.

absolut vernünftiges Wissen und Wollen. Fanden wir nicht dasselbe im menschlichen Mikrokosmus? Das Lebensprincip unsres Leibes und die Intelligenz sammt Gewissen und Vernunft sind nicht zwei verschiedene neben einander wohnende Seelen, sondern ein und dasselbe Princip der Persönlichkeit; und doch unterscheiden wir es genau, oft nur zu scharf in seinen Functionen, nennen es in der einen Geist, in der andern Lebenstrieb, Sinnlichkeit, Begierde u. s. w. Es zeigt sich und existirt in dieser und in jener Form als dasselbe, allein es setzt sich auch gleichsam polarisch sich selber gegenüber, und erhebt sich auf die schon oft erläuterte Weise im Proceß vom blinden Instincte hinauf bis zur reinsten Vernunft, ohne daß, wenn es diese geworden ist, es aufhörte, anderseits zugleich noch als blinder Instinct zu wirken.

So kann auch das Absolute in seinen tiefern Potenzen, z. B. als Licht und Schwere, der Träger oder die Substanz der Weltwesen sein, und zugleich in seiner höchsten, in seiner Function als sich selbst wissende Vernunft und Freiheit, über alle Welt und Creatur sich erheben, und dieselbe als Objecte, oder in diesen Objecten sich selbst gegenüber haben. Mit Recht nun wird dem Absoluten erst auf diesem Gipfel der Geistigkeit, also gerade im Gegensatze zur Creatur, der Name Gottheit beigelegt werden, den wir zeither in den niedern Potenzen demselben noch vorenthalten mußten.

Versteht man also unter Pantheismus weiter nichts als diese Art von Immanenz der Dinge in Gott, so ist Schelling's Lehre allerdings pantheistisch, und das System wird sich von dieser Immanenz nie lossagen können, ohne sich selbst gänzlich aufzugeben. Anderseits ist die Identitätslehre, wie eben gezeigt, so wenig Materialismus und Fatalismus, als es nur immer die Fichtische war.

Dennoch fanden sich in Schelling's System noch bedeutende Anstöße. Zunächst nämlich fiel es auf, daß durch diese Immanenz der Welt in Gott die Welt ihrem Wesen und Gesetz nach mit der alleinigen, und mithin auch mit

der höchsten und göttlichen Natur identificirt, also für absolut vollkommen und vernünftig erklärt werde, womit die empirisch sich aufdrängenden Unvollkommenheiten, Uebel und die Sünden der Menschen unvereinbar schienen. Sodann, wenn die Natur unvordenklicher Weise erst als blos (blind) existirende Vernunft oder Natur an sich selbst wirkte und nach einem gewissen Processe (im Menschen) als dieselbe Vernunft zu sich selbst kam, zur wissenden Vernunft wurde, so mußte sich das ganze Weltsystem nothwendig in ein logisches Vernunftsystem verwandeln, in einen rein logischen Mechanismus oder Rationalismus, nach welchem alles Sein und Werden nicht anders denn als Gesetz in nackter Abstractheit und Nothwendigkeit existirte — eine Consequenz, welche Hegel nachher verfolgte —; und endlich wurde trotz aller Verschiedenheit, welche das Absolute auf der Stufe der Geistigkeit von der Welt haben mochte, dennoch das Absolute selbst einem Processe unterworfen, wodurch es erst zur Gottheit wurde, die es früher nicht war; ein gewordener Gott aber, oder eine Perfectibilität der Gottheit ist und bleibt eine unserm Gefühle und der christlichen Religion durchaus widerstrebende Vorstellung.

Diese drei mit einander aufs Genauste zusammenhängenden Schwierigkeiten mußten gehoben werden, wenn das System sich mit dem empirischen Leben und dem religiösen Gefühl vollkommen versöhnen, dem Zwecke der Weltweisheit entsprechen, d. h. das höchste Weltbewußtsein vermitteln, und somit den Triumph allgemeiner Ueberzeugung feiern sollte.

Es ist klar, daß es ohne Umstellung einiger Theile des zuerst bekannt gewordenen Systems nicht füglich abgehen kann, wenn dieser Zweck erreicht werden soll. Noch hat es dem Meister nicht gefallen, sich über jeden dieser Puncte schriftlich auszusprechen, nur der erste, die Existenz des Uebels, ist von ihm in der Schrift von der menschlichen Freiheit ausführlicher behandelt worden. Ueber den zweiten Punct haben wir neulich die kategorische Erklärung von ihm in der Vorrede zu einer Uebersetzung der bekannten Schrift Cou-

sin's vernommen, daß er sein System als das System der Freiheit und als positive, geschichtliche, mit der Erfahrung Hand in Hand gehende und zum Theil sogar auf ihr beruhende Lehre, von dem leeren logischen Rationalismus oder dem System der Nothwendigkeit, zu welchem sich unter Hegel's Händen die Anfänge seines Systems, namentlich die Naturphilosophie gestaltet habe — geradezu entgegen setze. Ueber den dritten Punct aber, daß die Vernunft einen nicht gewordenen, sondern uranfänglich bewußten, freien und mithin persönlichen Gott fordere, der auch als freier Schöpfer der Welt zu betrachten sei, haben sich zur Zeit nur Schelling's unmittelbare Schüler, namentlich Stahl und Beckers in bedeutsamen Winken vernehmen lassen*).

Aus allen diesen geht aber auch, meines Erachtens, wiederum so viel hervor, daß Schelling's neueste Lehre der früher bekannten keineswegs entgegengesetzt sei; daß sie zwar der Naturphilosophie allerdings eine andere Stellung und Bedeutung im Systeme anweisen werde, als diese früher einnehmen zu wollen schien, daß aber die noch zu erwartende Darstellung — wenn nicht Alles trügt — übrigens im Wesentlichen wohl nur eine wissenschaftlichere Ausführung dessen enthalten werde, was schon in mehreren bereits erschienenen Schriften und namentlich in den Untersuchungen über die menschliche Freiheit auf eine allerdings fast visionäre Weise angedeutet ist.

Ein Versuch, dieses bereits Bekannte mit dem neuerdings bekannt Gewordenen zu combiniren, würde also, wenn man sich dabei nur an das Allgemeinste halten will, wohl nicht so gar weit vom Ziele, d. i. von der wahren Meinung Schelling's treffen.

---

*) F. J. Stahl die Philosophie des Rechtes nach geschichtlicher Ansicht. Heidelberg, 1830. 2 Bde. — Dr. Hubert Beckers über C. F. Göschel's Versuch eines Erweises der persön. Unsterblichkeit u. s. w. Hamburg, 1836.

Elfte Vorlesung.

(Schelling's neuere Ansichten.)

In der Abhandlung über die menschliche Freiheit, der spätesten Schrift speculativen Inhalts, die wir zur Zeit von Schelling besitzen, sagt er selbst (S. 419), gleichsam summirend und abschließend über sein früheres System: „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht meiner Bestrebungen. Der Begriff der absoluten Substanz, die bei Spinoza noch als eine unregsame und leblose (gleichsam das noch unbeseelte Bild des Pygmalion) erschien, erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem idellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig wurde. In dieser (der Freiheit), wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Act, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben, Grundlosigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen Ausdruck zu finden.“

Nun aber ist es nicht hinreichend, daß nur das Absolute als universelles Ich und freies Wollen begriffen werde, sondern es ist eben so nothwendig zu zeigen, daß auch das

Einzelne, die Naturwesen und namentlich das individuelle Ich der Menschen diese Freiheit, als den Grund ihrer selbst in sich tragen. Dieß ist bereits früher dadurch geschehen, daß die Identität des menschlichen Ichs mit dem absoluten Urwesen aufgezeigt wurde.

Das positive Wesen der menschlichen Freiheit aber, wie sie sich im unmittelbaren Bewußtsein und in der Geschichte manifestirt, besteht darin, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen ist; jeder andere Begriff, z. B. von Unabhängigkeit u. s. w. ist nur negativ und besagt nichts von ihrem eigentlichen Wesen. „Dieß ist aber auch, sagt Schelling, der Punct der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit“, und mithin, da Freiheit der positive Begriff des Wesens an sich überhaupt ist, auch die größte Schwierigkeit in der Philosophie überhaupt; denn „es ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Es kann also auch mit der Ableitung der menschlichen Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit haben, sondern sie muß vielmehr eine von Gott unabhängige Wurzel haben, wenigstens in sofern sie ein Vermögen zum Bösen ist.“ Ist das Absolute oder das freie Wesen überhaupt auch das immanente Wesen der Dinge und namentlich der menschlichen Seelen, so ist unvermeidlich, entweder das Böse in das unendliche Wesen, die Substanz der Gottheit, den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch aber der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich aufgehoben würde; oder es müßte die Realität des Bösen überhaupt geläugnet werden, was eben so unzulässig und aller Erfahrung widersprechend ist, auch den Begriff der Freiheit selbst wieder abhöbe. Zwar läugnen Einige, wie z. B. Leibnitz, die Existenz des Uebels und moralischen Bösen in der Welt nicht geradezu, aber sie setzen es nur in eine Privation, in einen Mangel des Guten und in eine Beschränkung der Kraft dazu; allein auch hiermit ist die Schwierigkeit nicht vermindert, denn den Grund einer solchen Privation oder Beschränkung des Guten in den Weltwesen würde man

doch zuletzt wieder nur in der allgemeinen und ursprünglichen Weltordnung und mithin in dem Urheber derselben finden können. Kurz, um das Vermögen zu einer gottwiderstreben=den That in gottgeschaffenen Wesen zu erklären, muß ein anderer Weg, als der bisher betretene eingeschlagen werden; es darf und kann nach allem vorher Gesagten die Immanenz des Absoluten in dem Endlichen nicht aufgegeben werden, das aber, was vom Absoluten oder Göttlichen in den end=lichen Wesen immanent ist, kann nicht das ganze absolute Wesen der Gottheit, es kann namentlich nicht dasjenige sein, was in dem Absoluten gerade das Göttliche ausmacht. Dieß aber führt auf eine Unterscheidung von etwas in Gott selbst, was auch in ihm nicht göttlich genannt werden könnte, oder auf eine Seite des Absoluten, von welcher betrachtet, es selbst nicht göttlich wäre; denn „sollen die Dinge von Gott auf irgend eine Weise geschieden, und doch die Immanenz derse=ben beibehalten werden, so müssen sie ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst ist.“

Was ist nun dasjenige in Gott, was nicht er selbst ist? Oder von welcher Seite betrachtet, ist das Absolute nicht Gott zu nennen? Dieß führt auf eine neue oder doch an=ders als bisher modificirte Theorie des Absoluten zurück, de=ren Grundzüge wir ebenfalls in der oftgenannten Abhandlung finden. Verglichen und combinirt mit dem, was anderwärts hierüber bekannt geworden ist, läßt sich dieselbe, wie ich meine, etwa auf folgende Art näher bezeichnen.

Bei der Beantwortung obiger Frage also ist es darauf abgesehen, zu zeigen, daß das Böse nicht in Gott, sondern nur in der Creatur existire, das moralisch Böse nur im Men=schen. Die creatürliche Welt soll deßwegen eine gewisse Un=abhängigkeit von Gott haben, in welcher es ihr möglich ist, zu existiren, ohne an dem Willen Gottes Theil zu nehmen, oder denselben nur unwillkührlich ausdrücken zu müssen. Ueber=haupt kann nur ein erster Urgrund angenommen werden, wor=aus Alles hervorging und worin Alles sein Bestehen hat. Dieser Grund war und bleibt fortwährend in Gott zu suchen

— in Gott — aber Gott ist, so wie er ist, nicht blos dieser Urgrund, sondern er hat denselben in sich und ist außer demselben noch etwas Anderes. Die Welt hat denselben Urgrund in sich und ist derselbe, also mit Gott in dieser Hinsicht dasselbe, aber sie ist ebenfalls nicht dieser Urgrund allein, sondern sie ist außerdem noch etwas Anderes. Wir haben also hier zwei Begriffe: Urgrund und Existenz. Bisher hatten wir diese correlaten Begriffe nur so genommen, daß wir die Welt als die Existenz des Grundes und beides zusammen als Gott betrachteten, der als Welt existirt; die Welt war die zeiträumliche Existenz Gottes selbst; dadurch aber käme Gott — abgesehen von seiner Existenz, der Welt — an die Stelle des bloßen Grundes zu stehen, und dieses gnügte uns nicht mehr für das wahre Wesen Gottes — Gott kann nicht bloßer Urgrund, bloße Potenz oder Macht sein, sondern wir hatten bereits den Begriff so weit entwickelt, daß wir ihn als Freiheit, Wille, Geist anerkennen mußten; solches war er in seiner Existenz und Wirklichkeit, als wahre Gottheit. Wäre die Welt der existirende Gott, so müßte sie ein durchaus geistiges und vollkommenes Wesen sein, was sich wenigstens von unserer jetzigen Welt nicht sagen läßt. Lassen wir also einstweilen die Existenz und Beschaffenheit dieser jetzigen Welt bei Seite, und verfolgen die Theorie der Existenz Gottes für sich als Gottheit, damit sich zeige, ob wir in derselben einen Punct oder Quell finden, aus welchem die Existenz der Welt hergeleitet werden könnte, ohne daß sie mit der existirenden Gottheit selbst identificirt würde.

„Da nichts vor oder außer Gott ist, sagt Schelling (S. 429), so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben; dieser Grund aber ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt;“ denn jener ist ja nur der Grund zu Gottes Existenz und noch nicht zugleich diese Existenz selbst mit, obgleich keines ohne das andere gedacht werden kann, und sie sich gegenseitig voraussetzen, so daß der Zeit nach kein prius und posterius stattfindet, „Sollte nun die Welt von Gott verschieden sein, so müßte die Welt aus einem von

Gott verschiedenen Grunde entstehen; da aber doch nichts außer dem Absoluten (welches in Gott ist) sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Welt ihren Grund in dem bloßen Urgrunde habe, der zwar auch der Grund der göttlichen Existenz ist, nichts desto weniger aber auch der der Dinge werden konnte.“

Wollen wir uns diesen Grund, den wir früher schon unter dem Namen der absolnten Potenz oder Natur (naturans) haben kennen lernen, „menschlich näher bringen, so können wir sagen, er sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille, aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommener Wille“, eine Natur, die sich und ihre Bestimmung selbst noch nicht im Bewußtsein erblickt hat; es ist blinder Trieb. „Wir reden aber von dem Wesen der Sehnsucht, an und für sich betrachtet, das wohl ins Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken fassen können,“ d. h. abstract, einseitig herausgerissen und abgetrennt von seinem nothwendigen Correlat — denn nur abstracter Weise kann ein Grund für sich in Gedanken festgehalten werden, in der Wirklichkeit ist er stets zugleich mit und in seiner Folge, der Existenz. Hat dieser Grund oder Trieb sich geäußert, ist er in Thätigkeit übergegangen, so hat er in seiner That (dem Existirenden) sich selbst offenbart, und nun kann er als Subject und Object auch die Einheit von beiden, Geist und Bewußtsein werden. Allein an sich betrachtet, und abgesehen von dieser Existenz ist dieser Grund oder Trieb als das Verstandlose zu betrachten, was in den Dingen das materielle Ansich, „die unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt.“ „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an's Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der

Finsterniß sterben, damit die schöne Lichtgestalt sich erhebe, und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet, und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken.“

Das also ist der ewige Gang der Natur, aus Finsterniß zum Licht, aus dem Unentschiedenen in die Besonderung, dem Keime zur Entfaltung. Somit hätten wir denn fürs Erste einen „dunklen Grund,“ den wir als gemeinschaftliche Wurzel der Gottheit sowohl als der Welt betrachten könnten, und der an sich noch keines von beiden, weder die wirkliche Gottheit, noch die wirkliche Welt wäre; aus dem sich also etwas ableiten ließe, was doch darum noch nicht von der Gottheit abgeleitet heißen könnte.

Das Absolute also haben wir bis jetzt kennen gelernt als eine Duplicität von Grund und Existenz, oder Subjectivität und Objectivität, Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Sein, Wille und That, Seinkönnen und actuelles Sein — oder wie man immer diese Gegensätze fassen mag; nur fasse man sie stets so, daß bei dieser Duplicität weder einseitig an ideelle noch einseitig an reelle Gegensätze gedacht werde, noch überhaupt blos an den Gegensatz von Ideal und Real; denn obgleich auch dieser mit darin begriffen ist, so ist doch hier von einem umfassenderen die Rede, der sich überhaupt im Absoluten findet, und eben sowohl das Theoretische als das Practische angeht. Ueberhaupt hat uns die Naturphilosophie ja schon gezeigt, daß das, was wir ein Fühlen, Denken u. s. w. nennen, und das, was Wollen, Thun u. s. f. heißt, beides auf dynamische Bewegungen, auf den gemeinschaftlichen Begriff der Thätigkeit zurückkomme, und daß das gemeinschaftliche Gesetz oder die Form beider, die wissende und die bewußtlose Natur, nichts Anderes als Vernunft, nämlich entweder blos existenzielle oder auch sich wissende Vernunft ist; und so werden wir denn auch für das Folgende diese Identität nicht vergessen dürfen.

Betrachten wir demnach das erste Moment, oder die erste Gestalt, wie wir es nennen wollen, im Ablosuten als die absolute Macht oder das absolute Wollen, als das, was werden kann; das zweite Moment oder die zweite Gestalt als das Werdende, Gewordene, Wirkliche, als das Seiende, so haben wir an diesen beiden Momenten immer noch nicht dasjenige, was als Gott bezeichnet worden ist. Dazu fehlt uns noch das dritte wesentliche Moment, die Freiheit. Unter Freiheit aber können wir bei dem Absoluten, welches Alles in Allem ist, nicht, wie bei der Creatur, ein Vermögen zum Guten und Bösen verstehen, dieß wäre eine Freiheit in Bezug auf etwas anderes außer ihr Liegendes, sondern bei dem Wesen, welches selbst Alles ist, kann Freiheit auch nur eine innere sich auf dasselbe selbst beziehende sein. Sie muß also darin bestehen, daß das absolute Wesen, welches sowohl das erste, als auch das zweite Moment sein kann, in sich selbst ganz frei ist, entweder das erste zu bleiben, oder auch das zweite zu werden, oder auch, wenn es das zweite geworden, wiederum in die erste Gestalt zurückzugehen. Dieß erfordert schon die Einheit, in welcher jene beiden Gegensätze gedacht werden müssen. Kein wahrer Gegensatz kann gedacht werden, außer in einer realen Einheit. Zwei verschiedene Dinge hätten gar kein Verhältniß zu einander, wenn sie nicht wie Pole in einer höhern gemeinschaftlichen Einheit — einem höhern Begriff — begriffen wären (z. B. blau und kalt können sich nicht entgegengesetzt sein, wohl aber kalt und warm). Diese höhere Einheit aber, welche das Band ist, wodurch jene beiden Gegensätze als solche erhalten, gleichsam in Spannung gehalten oder auch erst in Spannung gesetzt werden können, und worein sie sich auch wieder auflösen, ist der existenzielle Geist, oder Gott. Er ist das Höhere, der Herr dieser Gegensätze, der sie unter sich hat, und frei beherrscht. Man kann also nur dann sagen, er sei frei, wenn es bei ihm steht, das eine oder auch das andere zu sein, die Spannung in sich zu erregen oder auch aufzuheben, ohne dabei sich selbst zu verlieren und gleichsam in irgend einer Gestalt absorbirt

oder festgehalten zu werden. Nur als solcher ist er ein vollkommenes freies und wahres Leben. In dieser Triplicität, oder wenn man will, in dieser Trinität (die von allen, auch den allerältesten Völkern gefühlt und mythisch ausgesprochen worden ist) liegt das vollständige Wesen der Gottheit vor unserm Blicke entfaltet, und nur auf diese Weise kann es gelingen, eine begreifliche Schöpfungstheorie zu finden. Die Principien und den Weg zur Erkenntniß dieser Triplicität in Gott hat uns die Naturphilosophie gegeben, obgleich sie uns hier verläßt, da wir in einer noch gänzlich über- oder vorweltlichen Sphäre mit unsern Gedanken verweilen. Da uns aber das Absolute, was auch Gottheit ist, stets immanent in der creatürlichen Welt bleibt, und da diese Welt und Natur die Triplicität dieser Principien in sich erblicken läßt, so weisen diese zurück auf eine solche Urtriplicität der Principien im Absoluten, welches sich zur wirklichen Welt, wie die Potenz zur Existenz, oder der Grund zur Folge verhält; was aber in der Folge angetroffen wird, muß auch im Grunde schon gelegen haben. So werden wir der Naturphilosophie nicht untreu, auch indem wir gänzlich über ihren Bereich hinauf gestiegen sind. Die Naturphilosophie selbst mußte uns die Mittel leihen, jenen Begriff eines in sich selbst vollendeten, lebendigsten Wesens zu finden; nun aber steht dieser Begriff unabänghig über und vor der existenziellen Natur für sich da, und die Schöpfung kann nun, da sie von einem freien Wesen herrührt, auch gar nicht anders denn als ein freier Entschluß und Act begriffen werden.

Nun aber ist uns — wie ich nochmals erinnere — und bleibt uns das Absolute bei alledem doch immer immanent in der geschaffenen Welt, und man kann, nachdem man jenen Begriff eines freien Schöpfers errungen, noch nicht gleich abbrechen und sagen: so sei die Welt als freie That des Allmächtigen erklärt; denn eben erklärt wäre sie nicht als eine solche wundervolle That. Vielmehr wird man nun erst die früher gegebene Ableitung der Weltwesen aus dem Absoluten, den Proceß, der sich aus dem All-Einen entspann, und worin

alles entstand, wodurch Gott zu allem, was ist, in sich selbst wurde — diese Theorie wird man hier wieder in Anwendung zu bringen haben; nur daß daraus, — wie ebenfalls im Voraus zu erinnern — noch nicht unmittelbar die gegenwärtige Welt oder die Welt, wie sie gegenwärtig ist, hervorgegangen sein kann, sondern es mußte vorerst aus diesem Processe, dem sich Gott selbst mit seinen drei Potenzen unterwarf, eine Welt entstehen, die würdig war, Gott selbst in seiner Existenz — oder der existirende Gott selbst zu sein.

Wir müssen nun wagen, von dieser vor- oder überweltlichen Welt noch einiges zu sprechen, ehe wir an die wirkliche jetzt existirende kommen können. Wenn Gott frei ist, so mußte es ihm möglich sein, zu handeln und auch nicht zu handeln, wie er wollte, denn er ist weder eine in sich selbst gefesselte Kraft noch eine in die starre Form übergegangene und darin erstorbene That oder Gestaltung, sondern die Gottheit besteht eben in jener freien Beweglichkeit zwischen der einen und der andern Gestalt, die das Eine oder auch das Andere ist, oder sein kann, aber weder das Eine noch das Andere sein und bleiben muß. Dieß ist eben der Unterschied zwischen der früheren und der späteren Theorie Schelling's — wie es mir scheint — daß nach der früheren die Gottheit oder das Absolute (mit welchen Ausdrücken man es nicht so genau nahm) als blindwirkender Trieb aus der Potenz in die Existenz übergehen mußte, und nicht gehörig ins Licht gestellt war, wie es dabei doch immer noch Potenz bleiben, oder vielmehr beides zugleich sein konnte, und wie es aus dem Außersichsein wieder in das Insichsein zurückkam, wenn nicht angenommen und vorausgesetzt wurde, die erste absolute Potenz habe diese Freiheit schon in sich verschlossen getragen, oder mit andern Worten: wenn nicht gleich ein in allen Gestalten Alles nach Gefallen sein könnender und auch nicht sein könnender Geist gesetzt wurde.

Dieser Geist nun kann aus dem Antriebe in Handlung, aus dem Grunde in Existenz (denn Existenz ist = Thätigkeit, Bewegung, Handeln) übergehen oder auch nicht, und wenn

er übergegangen, auch frei wieder in die Subjectivität zurückkehren. Er braucht nicht schlechthin außer sich, und auch nicht schlechthin in sich zu sein, aber er kann beides, und indem er also beide Formen, welches die Grundformen von allen möglichen Arten des Seins — (die Kategorieen der Natur) — sind, annimmt oder fallen läßt, ist er in allen Daseienden das wesentlich freie Leben und Wesen selbst, oder entfaltet sich in alle Formen des Daseins. Da er nämlich der ewig Ungebundene ist, so nimmt er auch in seinem Dasein alle drei Formen, und zwar auch jede für sich gesondert und im Einzelnen an, er existirt als Materie und als Licht in der Objectivität u. s. w. während er auch als Geist existirt, und unterwirft sich dem Proceß, um sich in allem ihm Möglichen selbst anzuschauen, und so auch zuletzt wieder als Geist und Leben selber sich zum Abbilde seines vollen und wahren Wesens zu werden. Wäre er nicht absolut frei, d. h. nicht das Dritte, Geist an sich, schon vorher gewesen, so könnte man nicht begreifen, wie er den Gedanken und Entschluß zur Schöpfung, d. h. den Entschluß, auch als objectiv existenzielles Wesen (Materie) zu sein, hätte fassen können. So aber war für ihn nicht nur die Möglichkeit dieses Seins, sondern auch die Möglichkeit, während und trotz dieses materiellen Seins doch bei sich selbst — als Geist — zu bleiben, und so hat er sich — als die ewige Liebe zu sich selbst — und das ewige Leben in sich selbst — in seiner Freiheit entschlossen, die drei Potenzen in sich auch für sich zu setzen, indem er als jede der Potenzen für sich oder in jeder der drei Gestalten zu sein beschloß; und so begann der Proceß damit, indem das Absolute sich als Grund, als das Ansich, in erster Form, zum Stoff der Schöpfung machte; — denn so wird nun gesagt werden müssen, anstatt daß es früher hieß, der dunkle Grund habe sich eigenmächtig erhoben.

Nun beginnt also in dem als das Ansich — als absolut — gesetzten Grunde der Naturproceß und mit diesem eine Schöpfung, in welcher sich die anfangs als an sich seiende

Natur durch Gegensatz, Spannung und Kampf der in sie eingegangenen göttlichen Potenzen zum Geiste, d. i. zum Gegenbilde des Geistes im göttlichen Selbstbewußtsein empor läutert, und als solcher am Ende der ganze gewordene Gott ist.

So haben wir den Begriff der Existenz Gottes, welcher als existirender auch zugleich der ganze nun entfaltete Reichthum einer Welt ist. Wir können also annehmen, daß das Absolute in und für sich selbst, diesem Processe sich unterwarf, um Gott zu werden, oder um das, was es schon an sich war, nun auch an und für sich zu sein. Zu dieser Existenz Gottes verhält sich das frühere Sein Gottes wie die Potenz oder wie der Geist in absoluter Subjectivität. Der Uebertritt aber in die Objectivität würde so zu sagen irrepabel, ein Ueberschlagen in bloßes substanzielles Sein geworden sein, wenn nicht der Grund als solcher immer geblieben, und zwischen beiden, dem subjectiven und objectiven Sein nicht das unauflösliche Band geschlungen gewesen wäre, welches beide zusammenhielt, das Band, oder eben jene uranfängliche und unauflösliche Einheit in der Dreiheit des Wesens Gottes, worin die Spannung begründet war, und wodurch das existenzielle Wesen am Ende des Processes zu dem wird, was es nur durch diesen Proceß werden konnte, nämlich die nicht mehr schlechthin lautere und einfache, sondern nun als beides — Subject und Object — existirende Identität oder Einheit, das in beiden sich Habende, der sich wissende Geist. Wir müssen also annehmen, daß Gott auch vor diesem Processe, als bloßes absolutes Ansich, das schon war, was er im Processe successiv für sich (gegenständlich) wurde, wir müssen also auch annehmen, daß er als bloßes uranfängliches Absolutes auch schon frei war, sonst würde ein Zurückkommen aus dem Processe zu sich selbst unmöglich gewesen sein.

Gott hat also in sich selbst eine Welt geschaffen, die völlig immanent in ihm, oder in der er immanent ist. Dieß ist aber eine überweltliche, göttliche Welt. Sie ist real, denn

sie ist der wirkliche Proceß der realen Potenzen, sie ist es aber nicht in dem Sinne, wie wir unsere Welt real nennen, oder sie ist nicht diese reale Welt mehr, die jetzt ist; sie wäre vielmehr eine platonische Welt der Ideen zu nennen, nur daß man unter den Ideen nicht etwas bloß Ideelles (Gewußtes) im Gegensatz zu real, denke, sondern gerade das Wesentlichste und Realste der Dinge selbst. In dieser real-idealen Welt schauete Gott sich selbst an, sie war sein Ebenbild, er erblickte sich darin als den absoluten Schöpfer; sie verhielt sich so wie das gedachte Ich zum denkenden Ich, nur in absoluter, d. h. real-idealer Bedeutung. Er erblickte sich darin als den Schöpfer, der sich selbst schafft, oder als die Welt, die er selbst ist, gleichwie das Ich als Selbstbewußtsein, sich denkend, sich selbst hervorbringt. Er sah sich darin nicht blos in der ersten, auch nicht blos in der zweiten, sondern er sah sich auch zuletzt in der dritten Gestalt, als Einheit der beiden ersten, als die Natur oder Vernunft, die aus der Objectivität oder Existenz wieder völlig zu sich selbst, zur Subjectivität gekommen und die Einheit von beiden ist.

Erinnern wir uns nun hier daran, daß im Naturprocesse das Zurückkommen der Objectivität zur Subjectivität, oder — was ebenso viel ist — die völlige polare Scheidung und in der Scheiduug polarisirende Einheit, zu welcher die Natur am Ende ihres Processes gelangte, die zu sich selbst gekommene, sich selbst sehende oder bewußte Vernunft überhaupt war, und daß diese Vernunft eben der Geist — in der Natur der Mensch katexochen — war, in sofern nämlich im Menschen Aeußeres und Inneres, Leib und Seele, Sein und Denken sich zuerst völlig gegenständlich wurde und gegenseitig durchdrang —: erinnern wir uns, sage ich, an diese Bedeutung des Menschen als Repräsentanten der existirend-sich-wissenden Vernunft — so werden wir verstehen, was damit gemeint ist, wenn dieses göttliche Ebenbild nun der göttliche Mensch genannt wird — der Adam Kadmon, der Lichtmensch oder erste Ausfluß des göttlichen Lichtgeistes, wie ihn die Kabbala nennt. In ihm erkannte Gott sich selbst; er war das, was

dem erwachenden menschlichen Bewußtsein das Wort Ich ist, womit der Mensch sich als Persönlichkeit erkennend sich selbst ausspricht; er war der Logos, das Wort, womit das Räthsel gelöset ist, welches die uranfängliche Sehnsucht sich selbst war, „die innere (aber reale) reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in seinem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist (sie ist seine Existenz), obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott und der gottgezeugte Gott selbst.“

Mit dieser platonisirenden Schöpfungstheorie sind wir aber freilich noch immer nicht zu derjenigen wirklichen Welt gelangt, die wir vor uns haben, und der wir selbst angehören. Diese Welt kann nicht mehr jene Urwelt sein, die im Geiste Gottes existirte, als die existenzielle, personificirte Vernunft. Durch das Bisherige sollte nur so viel gewonnen werden, daß ein Sein begriffen werde, welches durch Gott, und doch nicht Gott selbst oder der ganze Gott war; denn es giebt ein Sein, und zwar auch in dieser göttlichen Welt, was blos der ersten oder der zweiten Gestalt der Gottheit entspricht, nicht aber die ganze, und mithin unvollkommen ist, aber doch auch absolut für sich sein oder werden kann. Giebt es ein solches Sein, also ein in sich und für sich selbstständig sein könnendes, so von Gott in sich selbst gesetztes, daß es auch eignen Willen und Freiheit für sich üben konnte, so konnte es auch für sich handeln und zwar auf eine Weise, wie es nach dem ursprünglichen Willen Gottes nicht hätte handeln oder handelnd existiren sollen. Hiermit ist also die Möglichkeit — aber auch noch weiter nichts als die Möglichkeit, die bloße Denkbarkeit eines Ursprungs des Bösen und des Uebels gegeben; die Wirklichkeit aber konnte nun von gar nichts Anderem weiter abhängen, als von dem Handeln des als selbstständig Gesetzten, sie trat ein mit der ersten That desselben, und diese Urthatsache war der An-

fang und Grund alles folgenden Uebels in der creatürlichen Welt.

Sehen wir uns, ehe wir zu dieser Urthat weiter gehen, noch einmal nach dem zurückgelegten Wege um. Wir erzählten so eben von einer vorweltlichen, hohen und göttlichen Welt, und mit Recht wird man uns fragen: woher diese Kunde aus jener schlechthin transscendenten Sphäre? — Mit Schelling können wir entgegnen: das Vorhandensein jener Welt in Gott ist allerdings nur eine Voraussetzung der menschlichen Vernunft und gründet sich weder auf ein unmittelbares Schauen, noch auf eine dunkle Erinnerung in Platon's Sinne; aber sie gründet sich, so wie die Voraussetzung einer göttlichen Weisheit und Vorsehung in dogmatischen Systemen, auf die wirkliche Welt. Giebt es eine wirkliche Welt, so wie sie uns vorschwebt, so muß es auch eine ideelle, ein ihr entsprechendes System oder Reich der Ideen in Gott geben; denn das Wirkliche und Daseiende ist nur ein endliches Sein und muß seine Principien in einem überweltlichen und ewigen haben. Hat nun die Naturphilosophie mit Wahrheit erwiesen, daß die wirkliche Welt ein objectiv gewordenes Vernunftsystem, eine existirende Vernunft ist, so muß diesem Object auch ein Subject entsprechen, in welchem es wurzele und schwebe, wie die Gedanken im menschlichen Geiste. Aus unserer Vernunft, also a priori, kann mit aller Logik nie mehr als die formale Möglichkeit, d. i. nackte Denkbarkeit einer Gottheit und mithin auch nur die Denkbarkeit einer übernatürlichen Welt erwiesen werden; die Wirklichkeit derselben kann sich nur wiederum auf Wirkliches stützen, und diese auf unmittelbare innere und äußere Erfahrung, die wir ja vom wirklichen Dasein einer freien und vernünftigen Wirklichkeit (an uns selbst) haben. So beruht zwar die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes auf einer Beweisführung nach Vernunftgesetzen, die Vernunft selbst aber stützt sich wieder auf die Erfahrung. Die menschliche Vernunft steht in dieser Rücksicht gleichsam mitten inne zwischen der Natur und Gott; das Dasein des Absoluten erkennt sie a posteriori

aus dem Dasein der Natur, die Natur erkennt, d. h. erklärt und begreift sie aber a priori, aus sich selbst; denn dazu hat sie die Mittel in sich selbst; die Vernunft ist das in dem Menschen aufgedeckte Gesetz der Natur, und das menschliche Bewußtsein der Schlüssel zu ihren Geheimnissen. Das System also begann mit der Naturphilosophie oder speculativen Physik; denn hier verhielt sich die menschliche Vernunft, welche philosophirt, als das über der objectiv bewußtlosen Natur Stehende, als der Geist in höherer Potenz, der zu sich selbst gekommen ist und bewußtvoll erklärt, was er in der Natur schaut; — bewußtvoll — denn er schaut nur sich selbst, sein eignes Gesetz und Thun in der Natur, die sich selbst in ihrem Thun nicht schauen kann, sondern blind wirkt, und nur von der höheren Stufe aus erblickt wird. Das im Menschen zu sich selbst gekommene Naturgesetz oder die Vernunft kann also in der That nicht blos aus sich selber, als dem sich bekannten Gesetz, begreifen und erklären, was der Mensch in der Natur empirisch anschaut, sondern in Bezug auf diese auch, wie Gott, der das Gesetz selbst in sich trägt, a priori urtheilen, erkennen und bestimmen, wie und was sich begeben könne, und was nicht. Freilich hat eben diese Vernunft im Menschen sich auch zugleich erkannt als ein in ihrer Wurzel mehr oder weniger freies Wollen, und es wird demnach bei allen jenen Berechnungen in Abzug zu bringen sein, was als Effect der Freiheit auch in der Natur erscheinen und auch nicht erscheinen kann, was also wiederum in die Sphäre der Geistigkeit fällt. In Bezug auf die wirkliche Natur also verhält sich die menschliche Vernunft im Allgemeinen als eine Wissenschaft a priori, die aus dem nothwendigen Denkgesetz a priori aussagt, was zugleich Naturgesetz ist. Weil nun vom menschlichen Geiste, der hier, wie gesagt, zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt gleichsam in der Mitte steht, existenzielle Vernunft wirklich als eine wahre empirische Thatsache in der Natur erkannt worden ist, weil er also vermöge seiner Vernunft weiß, was Vernunft ist, und vermöge der Erfahrung erfährt, daß diese Ver-

nunft existirt, so ist auch die supreme Vernunft oder Göttlichkeit nicht blos denkbar und möglich, sondern sie muß existiren und wirklich sein.

So viel über den Gang des Bisherigen. Nun aber ist das Absolute, die existenziell-wissende Vernunft oder der Geist anerkannt worden als das absolut Freie. Freiheit läßt sich nicht berechnen; es läßt sich nur von dem an sich Undenkbaren und Sich-selbst-widersprechenden sagen, daß es nie und nirgend existiren werde; ob aber das diesem entgegengesetzte Denkbare und Mögliche wirklich sei oder werden werde, dieß kann nur die Erfahrung, d. h. die Geschichte lehren; denn Geschichte ist die Erfahrung, die man von den wirklich eingetretenen Handlungen freier Wesen hat. Hier also endet das Gebiet alles Wissens a priori, und es tritt mit dem Geiste in der Natur auch zugleich die Freiheit in dieselbe ein, mit der ersten Handlung der Freiheit aber hebt die Geschichte an, und mit der Geschichte der Glaube. Fortan verwaltet also die menschliche Vernunft in der Philosophie der Geschichte nur das Amt einer Erklärerin des Vorhandenen und das Vorhandene muß aufgesucht und als Thatsächliches geehrt werden. „Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, so wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist; dieselben Perioden der Schöpfung, die in dieser sind, sind auch in jenem, und Eins ist des Andern Gleichniß und Erklärung.“

Mit diesem Glauben also, der freilich niemanden aufgezwungen werden kann, kehren wir zurück zu dem Puncte, auf welchem wir die Darstellung des Systems vorhin verließen.

Jenes göttliche Gegenbild also, der Adam Kadmon, wie wir es genannt haben, war als göttliche Idee der geistigen Ganzheit real und existenziell, es war als vollkommenes Ebenbild Gottes absolut und frei, und konnte mithin auch frei wollen und handeln. Zwar war dieses menschlich-göttliche Ebenbild — wenn ich mich so ausdrücken darf — nur dadurch entstanden, daß die beiden Potenzen, die in der

creatürlichen Welt zerstreut für sich existirt hatten — in ihm, wie Strahlen in einem gemeinsamen Focus sich wieder vereinigt hatten, es war also gleichsam der Weg oder der Durchgangspunct, durch welchen das — aus zerstreuter und unselbstständiger Existenz gesammelte Naturwesen wieder zur Einheit mit Gott kommen konnte (denn im menschlichen Bewußtsein sammeln sich alle Potenzen, sammeln sich, so zu sagen, alle zerstreute Kräfte der Natur und kommen so wieder zu der Einheit, in welcher sie ursprünglich, in Gott waren) — zwar war also — sagte ich — dieses Ebenbild Gottes dazu bestimmt, der Vereinigungspunct und Zusammenhalt der ganzen creatürlichen Welt zu sein und zu bleiben, in welchem sich Alles wieder als göttlich-identisch anerkennen konnte — allein, da es absolut war, wie Gott, so konnte es auch dieser seiner Bestimmung entgegen handeln, und sich selbst als Gott — gleichsam betragen wollen. Es war ihm möglich, und es that es. Dieses Betragen aber bestand natürlich in nichts Anderem, als darin, daß es schaffen wollte, wie Gott ursprünglich geschaffen hatte. Die ursprüngliche Schöpfung Gottes — Schöpfung überhaupt kann nicht anders gedacht werden — bestand darin, daß Gott seine drei Potenzen gleichsam aus einander gehen, jede für sich wirken und daraus die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge entstehen ließ; er, der auch in seiner Existenz noch Gott und Geist in der dritten Potenz, allgemeines Band und die Macht blieb, sich selbst wieder in Einheit herzustellen — oder eigentlich auch in der Schöpfung nie aufhörte die Einheit zu sein, konnte dieß wollen und wagen unbeschadet seiner Existenz als Gott; jenes Abbild aber, der Urmensch, der, um vollkommenes Ebenbild Gottes zu sein, dasselbe that, und die Potenzen wieder aus einander gehen ließ, vernichtete sich, d. h. sich als Bewußtsein und Einheit, dadurch selbst, und entband die Kräfte der Natur, die nun in wilder Ungebundenheit für sich selbst einen chaotischen Umsturz herbeiführten. „Der Wille des (individuellen und creatürlichen) Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; so lange nun er selbst in seiner Ein-

heit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maaß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den von einander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist), ein eignes und absonderliches Leben zu formiren oder zusammenzusetzen, welches in sofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fort besteht. Da es aber doch kein wahres Leben sein kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältniß bestehen konnte, so entsteht ein zwar eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Das treffendste Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Sie entsteht, wenn das irritabele Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst actuirt, und in den Umkreis tritt — so wie dagegen alle ursprüngliche Heilung in der Wiederherstellung des Verhältnisses der Peripherie zum Centro besteht.“ Gleichwie also im einzelnen Menschen die Zerrüttung des ganzen Organismus daraus erfolgt, daß das Lebensprincip aus seinem Centro weicht und in den Umkreis, in die Glieder tritt, so daß diese, ja alle einzelne Atome sich aus dem Verbande lösen und ein Leben für sich beginnen — so schwand auch in jenem ersten Menschen, dem ruhigen Bilde der Schöpfung, worin der ewige Schöpfer sich selbst anschauete, mit der Bewegung des Grundes aus dem Universalcentro die Einheit und Ordnung aller Naturkräfte, es zerfiel und theilte sich, was vorher nur in und durch einander existirt hatte. Dieß also ist die sogenannte zweite Schöpfung, eine Schöpfung quoad formam, die die bereits von der ersten Schöpfung her existirende Welt in

sich selbst vornahm, oder eigentlich jener Repräsentant, der Urmensch, der durch sein eigenmächtiges Beginnen die schöne Harmonie der göttlichen Welt in Ruinen zerfallen ließ, oder in demselben Sinne wieder in blindwirkende Naturkräfte zerfiel, wie er vorher der Einigungspunct derselben schon einmal geworden und gewesen war.

Mit diesem Umsturz nun, von dem sich in der Erzählung von dem Sündenfalle Adams im Paradiese und in andern uralten Ueberlieferungen noch mehr oder weniger entstellte Erinnerungen erhalten haben, beginnt nun auch im schellingschen System eine sinnreiche platonisirende Mythe, und geht allmählig in die Philosophie der Geschichte und der Offenbarung über, wovon hier nur wenige flüchtige Andeutungen und mit dem Vorbehalte gegeben werden können, auch diese rectificiren zu dürfen, wenn demnächst, wie verlautet, die längst versprochene Philosophie der Mythologie ans Licht treten wird, wovon namentlich die 1815 zu Tübingen erschienene Schrift über die Gottheiten von Samothrace und die Abhandlung über die historische Construction des Christenthums in den schon 1803 herausgekommenen Vorlesungen über die Methode des academischen Studium als Fragmente zu betrachten sein dürften.

Mit dem Falle ist also das ursprüngliche Ebenbild, der erste Adam, aus dem göttlichen Verbande herausgetreten; Gott hatte ihn gezeugt von Ewigkeit her, d. h. er hatte ihn in das Verhältniß, in die Möglichkeit gesetzt, selbst für sich sein zu können. Bis dahin verhielt sich dieses Ebenbild und in ihm die Welt oder das creatürliche Sein nur als die zweite Potenz oder Gestalt der Gottheit selbst, als ihre eigne Existenz; da nun aber der erste Adam von jener Möglichkeit Gebrauch machte, und sich wirklich für sich setzte, auf eigne Hand als Gott zu wirken anfing, so ward in ihm und durch ihn die Welt eine Existenz für sich, ein absolutes Wesen, in Bezug also auf die erste Gottheit — den Vater — außergöttlich. In dieser Außergöttlichkeit wirkt dieses Wesen nun für sich in der Welt, als Weltseele; aber da ihre ewige

Bestimmung war, das Existirende zum Vater zurückzubringen, so wird dieser Weltgeist den ideellen Proceß noch einmal geistig in dieser zweiten Schöpfung (in der zerrissenen ersten) wiederholen, bis er in ihr, in der Menschheit als zweiter Adam in sich die Potenzen wieder in gehörige Unterordnung und Harmonie gesetzt, und die entfesselte Macht der ersten völlig überwunden, das Weltbewußtsein in Selbstbewußtsein, und im Selbstbewußtsein das Identitätsbewußtsein wiedererrungen, dadurch aber ein wahrhaft göttliches Sein in sich selbst hergestellt hat, — bis er also zur zweiten göttlichen Persönlichkeit, zum Sohne Gottes, außer Gott dem Vater, zum erneuten Ebenbilde wiederum herangereift ist, und in dem göttlichen Menschensohne sich darstellt. Dieser aber unterwarf sich, wie die Geschichte lehrt, aus freiem Gehorsam dem Vater, führte dadurch das Bewußtsein der Menschheit zu jener ursprünglichen Einheit zurück, und bringt so das außergöttliche Sein, die Natur, allmählig unter die Herrschaft des Alleinigen zurück. „Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hohheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt, und als solches das Licht der neuen Welt ist.“ „Der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung

Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes eröffnet."

In der ersten Periode, vom Falle bis zur Wiedervereinigung der Naturpotenzen in der göttlichen Person des Sohnes, war das Bewußtsein der Menschheit noch mehr oder weniger den Naturkräften anheimgegeben, inniger mit der gegenständlichen Natur verflochten, wirkte instinctmäßiger nach ihren Gesetzen und darum innig-vertrauter mit ihr, der Natur, die „im Christenthum in dem Verhältnisse, als die ideelle Welt offenbar wurde, als Geheimniß zurücktrat." Daher im Bewußtsein der Menschheit — als ein Reflex des noch mächtig in der Natur wirkenden Grundes — die Mythologie, ein Kampf des Bewußtseins, in welchem die drei Potenzen nur noch vereinzelt sich spiegelten oder wirkten, hier im Bewußtsein noch ebenso wenig vereint, wie in der Natur, und ebendeßhalb hier wie dort ein idealer und ein wirklicher Polytheismus. Daher aber auch die höchst naturgetreuen ahnungsvollen Leistungen des Kunstgenies der Alten. Allmählig dämmerte in ihnen das Vorgefühl des wahren Verhältnisses der Potenzen, so wie dieses Verhältniß sich reell in der Natur immer siegreicher herstellte, und damit die Ahnung des Monotheismus auf, die Religion des Geistes, oder das Christenthum; und die Mysterien des griechischen Cultus waren die letzte durchsichtige Hülle dieser schon durchbrechenden Offenbarung des Geistes.

Aber auch nach dem Durchbruche ist die Menschheit, in welcher das Princip der Selbstheit und des Eigenwillens, der dunkle Grund oder die uranfängliche Finsterniß noch immer mächtig waltet und als Punct der Eigenschwere sich zu halten sucht, nicht gänzlich und auf einmal zur Einheit mit Gott zurückgebracht. Denn der Mensch, der als freies Individuum sich behauptet und gerade darin seine Gottähnlichkeit empfindet, kann nur unbeschadet dieser seiner Persönlich-

keit und Freiheit, durch eignes Anerkenntniß, freiwilliges Aufgeben seiner Selbstheit in Sinn und Thun, sich selbst wieder zurückleiten zum seeligen Einverständniß des eignen Bewußtseins und Wollens mit Gott. Noch immer aber ist durch Schuld der Selbstsucht — und die Selbstsucht stammt von dem noch für sich wirkenden Grunde — die Menschheit, und mit und durch sie auch die ganze Natur noch nicht völlig zurückgebracht, wie auch in ihr der Geist still und allmählig siegend walte. Noch ist der größte Theil der Menschen jener innern Zerrissenheit im Denken und Wollen preisgegeben zwischen den in ihr noch mächtigen dunklen und lichten Potenzen; — denn allerdings muß auch nicht blos die göttlich-geistige Macht, der heilige Geist, der in den wiedergeborenen Christen mächtig ist, als reale Macht erscheinen, sondern für jetzt und bis zur völligen Ueberwindung wird auch das dunkle Princip, schon des Gegensatzes wegen, als eben so reale Potenz anerkannt werden müssen, als das der Tiefe mit seinen dämonischen Kräften, welches von sich selbst sagt:

Glaub' unser einem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht.
Er findet sich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finsterniß gebracht,
Und euch taugt ewig Tag und Nacht!

Zwölfte Vorlesung.

(Hegel.)

Der Eindruck, welchen Schelling's Philosophie auf das Zeitalter machte, war bei dem größten Theile der mitphiloso=phirenden jüngeren Genossen der einer glänzenden, ja blen=denden Erscheinung, bei Andern, vornehmlich den Aelteren, der einer ausschweifenden Phantasmagorie. Schelling's Zeit=genosse Hegel, gleichwie jener zunächst von Fichte ausgehend, wollte das, was der Urheber der neuern Naturphilosophie mit genialem Blicke erschaut und aphoristisch skizzirt hatte, in die feste Form eines regelrechten, wissenschaftlichen Systems bringen, und übernahm damit eine allerdings weit schwieri=gere und trockenere Arbeit, als die zahlreichen übrigen Ver=ehrer Schelling's, welche in dem neuen Lichte schwelgend, „nur zum Genießen eilten," wie jener sich ausdrückte, und darüber in der Hast die Leuchte selbst beinahe wieder um=gestoßen hätten. In der That war das von Schelling neu er=öffnete Organ der Philosophie, „die intellectuelle An=schauung", der Verwechselung mit dichtender Phantasie so sehr ausgesetzt, daß der Mißbrauch, den unwissenschaftliche Schwärmer damit trieben, die neuere Philosophie selbst, schlecht=hin nur die Naturphilosophie genannt, bei den Verständige=ren in großen Mißcredit brachte. Diesem tumultuarischen Verfahren hat Hegel durch seine Strenge mit Erfolg entge=gen gearbeitet, und wie man auch sonst über seine Leistun=gen urtheilen mag, so wird ihm doch unparteiisch zugestan=den werden müssen, daß er durch seinen systematischen Vor=gang dem Unwesen Einhalt gethan, den deutschen wissen=schaftlichen Ernst wiedererweckt, und gezeigt hat, daß man, um Wahrheit zu finden, nicht nur so im Gedanken „auf

Abenteuer ausgehen dürfe.“ Wer über philosophische Gegenstände heutzutage mitsprechen will, muß nothwendig das System Hegel's gründlich studirt und verstanden haben; außerdem, etwa nur um der Trostlosigkeit der Resultate willen, dasselbe ganz ignoriren, und auf Umwegen, die nicht durch dasselbe hindurchführen, sicher zum Ziele fortschreiten zu wollen — dieß könnte nur die sich selbst gnügende Ignoranz unternehmen.

Wenn wir blos auf das Resultat und den Inhalt dieses Systems sehen, so darf es uns dem Gesagten zufolge nicht wundern, wenn wir am Ende des Ganzen nicht so viel wesentlich Neues und von Schelling's früheren Entdeckungen Abweichendes finden, als mancher vielleicht in diesem berühmten und neuesten Systeme vermuthet. Hegel selbst war überzeugt, mit Schelling in allen wesentlichen Puncten übereinzustimmen, und beabsichtigte, wie gesagt, nur, den bereits ausgesprochenen Lehren die wissenschaftliche Form und Festigkeit zu geben, d. h. sie erst zur vollendeten Wissenschaft zu machen. Wenn sich dennoch unter seinen Händen Manches, ja vielleicht wesentliche Puncte anders, als bei Schelling gestaltet haben, und wenn der Letztere neuerlich sich eben so wenig mit ihm einverstanden erklärt hat, wie weiland Kant mit seinem Schüler Fichte, so kann man hier dem Schüler das Lob nicht streitig machen, daß er consequent nach der ersten Idee des Meisters fortgebaut hat, während es zweifelhaft bleibt, ob der erste Erfinder seinem eignen, anfangs nicht mit vollkommener Schärfe ausgesprochenen Plane in der Folge selbst ganz treu geblieben sei.

Von dem, was Schelling seine Methode der intellectuellen Anschauung nannte, ist früher mit möglichster Deutlichkeit gesprochen worden, und wir haben uns bemüht, an ihrer Hand den Standpunct zu ersteigen, welcher auch der Gesichtspunct ist, aus welchem Hegel die Welt sieht und seine Speculation beginnt. Indessen hat der Letztere nicht blos von da aus gleich angefangen, sondern auch das Aufsteigen selbst noch einmal wissenschaftlich-systematisch behan-

delt, und seine Theorie davon in der »Phänomenologie des Geistes« ausgesprochen. Dieses Buch soll die Propädeutik sein, welche das Bewußtsein auf systematischem Wege zu derselben Höhe bringt, welche wir auf historischem erstiegen haben. Allerdings ist jener der kürzere, denn er ist der gerade; aber wie wenig man dem Führer folgen konnte, der Alles schon im Voraus aus seinem eignen Gesichtspuncte sah, und sich in seiner Darstellungsweise, obschon vom gewöhnlichen Menschenverstande redend, doch niemals zu demselben herabließ, dieß hat die Erfahrung bewiesen, und man kann noch immer mit Recht behaupten, auch jene Propädeutik werde nur von denjenigen vollkommen verstanden, die auf andere Weise schon erfahren haben, was darin steht; weßhalb es nöthig war, daß Propädeutiken zur Propädeutik geschrieben wurden, wie dieß namentlich von Gabler*) zur Förderung des allgemeineren Verständnisses nicht ohne Erfolg geschehen ist.

Aber indem ich daran gehe, auch von dieser Philosophie eine characteristische Darstellung zu geben, drängt sich hier mehr als irgendwo die fast unüberwindliche Schwierigkeit auf, in ein System, dessen Eigenthümlichstes gerade in seiner Methode und vollständigen Gliederung besteht, in der Kürze eine deutliche Einsicht zu eröffnen, ohne das Regelgebäude des Ganzen darzulegen. Nirgends, ich bekenne es im Voraus, wird die Darstellung lückenhafter sein müssen, als hier, und ich muß mich damit begnügen, theils durch Beleuchtung der Methode im Allgemeinen, theils durch beispielsweis herausgehobene Stücke des Systems wenigstens die eigenthümliche Terminologie und Anordnung desselben in so weit verständlich zu machen, daß derjenige, welcher mehr wünscht, und die Schriften selbst nachlieset, sich im Verständniß derselben einiger Maßen gefördert finde.

Versetzen wir uns zuerst noch einmal zurück auf den frü-

---

*) Gabler Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft. Erste Abth. Erlangen, 1827.

heren Standpunct Schelling's. Das Absolute, das, was Spinoza die allgemeine Substanz genannt hatte, dasjenige Wesen also, welches die unendlich vielen Dinge aus sich selbst formt, oder sich selbst zu der Unendlichkeit von Dingen gestaltet, welche die Welt ist, — dieser an sich selbst vorerst noch einfach und bestimmungslos zu denkende Weltäther wurde von Schelling nicht als todte Substanz, der nur von außen, etwa von einem höhern Geiste Leben und Bewegung eingehaucht werden konnte, sondern als das lebendige allgemeine Urwesen aller Dinge selbst gefaßt; und um nun in diesem Begriffe zugleich auch das allgemeinste Grundgesetz, den Urtypus oder Rhythmus, den es in allem Bewegen und Leben befolge, mit auszudrücken, faßte er das Absolute als unbegrenztes ewiges Subject=Object, d. h. als das Lebendige, welches sich seiner eignen Natur nach ewig aus dem Zustande der Subjectivität in den der Objectivität übersetzt, und aus der Objectivität, wie aus einer elastischen Spannung in sich selbst zur Subjectivität zurückkehrt, so jedoch zurückkehrt, daß sein neuer Zustand jedesmal nach der Rückkehr ein bereicherter, an inneren Bestimmungen so wie an Freiheit sich zu bestimmen erhöhter wird, daß es also ipso actu durch sein Wirken, d. i. Auswirken dessen, was potenziell (implicite) in ihm lag, das nach und nach für sich wird, wozu es an sich die Macht hatte. Daß dieß wirklich und in Wahrheit der Rhythmus oder das Gesetz alles Lebens sei, hatte Schelling durch innere und äußere Erfahrung gelernt; zuerst durch innere, nämlich an dem fichteschen Ich und Nichtich, d. h. an dem individuellen Subject=Object, welches die menschliche Intelligenz ist; dann auch durch äußere, nachdem er, wie wir wissen, das subjective fichtesche Ich zum Weltich erweitert, oder mit andern Worten, diese subjective Denkform zur Form und Bewegung des Absoluten überhaupt erhoben hatte, in welchem der einzelne Menschenverstand nur ein integrirendes Moment, die Menschheit im Ganzen aber der Gipfel und die Vollendung dieser Bewegung, nämlich des Sich=selbst=Objectivirens des Abso=

luten, war. Ja selbst nachdem das Absolute, anfangs nur als elementarische, titanische Natur sich bis zur Stufe der Menschheit — zur Vernunft — emporgearbeitet hatte, dauerte diese Bewegung noch fort in der immer fortschreitenden Cultur der Menschheit bis zu einer — für jetzt noch unabsehbaren — allgemeinen Vergeistigung, d. h. innigsten und tiefsten Selbstbesinnung und Erfassung des Absoluten in sich selbst. Schelling's ganze Philosophie hatte demnach unverkennbar einen geschichtlichen Character und eben deßhalb auch für den Menschen zugleich einen empirischen; man muß dem zufolge die Veränderungen des Absoluten in und außer sich abwarten und wahrnehmen, so wie sie erfolgen, und kann sie sich aus dem allgemeinen naturphilosophischen Gesichtspuncte als dem Principe nur erklären. Das Princip der Subject-Objectivität des Absoluten ist eben nur geeignet, sich alles Geschehende zu erklären, aber dieses Princip, sowie es selbst nur durch eine nicht zu verkennende innere und äußere Empirie gefunden wurde, setzt auch gleich einen zu erwartenden allgemeinen historisch-empirischen Proceß im All voraus, oder weiset selbst darauf hin.

Diesen Character verläugnet Schelling auch in seinen neuesten Aeußerungen nicht. Indessen hatte er sich schon früher auf eine Weise erklärt, welche über diesen empirisch-historischen Standpunct hinauszugehen, oder vielmehr dieses Element seiner Philosophie allerdings aufzulösen schien in reinen Rationalismus. Erinnern wir uns, daß wir bei ihm bereits auf Sätze gestoßen sind, wie folgende: alle Bewegung und Thätigkeit, alle Lebensregung, auch die der Natur, sei nur ein bewußtloses Denken, oder geschehe in der Form des Denkens; je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige sich zeige, desto geistiger erscheine ihr Wirken; die optischen Phänomene seien schon ganz eine Geometrie, deren Linien das Licht ziehe, und die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöse — erinnern wir uns endlich daran, daß dieses ganze bewußtlos aber zweckmäßig wirkende Leben zuletzt im Men-

schen zu sich selbst komme, d. h. sich selbst als die absolute Vernünftigkeit begreife, weßhalb denn auch das Absolute und Allgemeine selbst als die absolute Vernunft bezeichnet wurde, die gegenständlich vorhanden oder überall ausgeprägt sei und im Menschen zu sich selbst komme; — nimmt man nun noch endlich hinzu, daß alles Daseiende, alle in ihren Formen scheinbar fest verharrenden Dinge, daß die Materie überhaupt nur in Kräften, die Kräfte selbst nur in Leben, Thätigkeiten bestehen — so bleibt am Ende nichts übrig als ein allgemeines gesetzmäßig Sich-selbst-gestalten, eine natura naturans, die in ihrem innersten Wesen eben nichts weiter sein kann als ein Streben und Leben, Dehnen und Strecken, Gestalten und Bilden nach inwohnendem Naturgesetz, und daß dieses Naturgesetz Alles in Allem, daß es die absolute Vernunft sei, oder daß das Absolute selbst vielmehr die lebendige Vernunft sei. Alles, was man bisher noch als das Wesen, welchem die Vernunft inwohne, gedacht hat, verschwindet, es bleibt nichts als eben nur ein Gesetz, eine allgemeine Wirkungsweise oder Naturnothwendigkeit, die auf den ersten Blick als ein ganz leeres Abstractum anerkannt werden müßte, wenn sie nicht zu ihrer Erfüllung die Selbstthätigkeit, das absolute Leben hätte, oder mit andern Worten: wenn sie nicht eben so sehr als real practisch denn als formal anerkannt werden müßte. Wir haben, so zu sagen, ein lebendiges Gesetz, welches sich selbst erfüllt, oder eine absolute Macht, welche zugleich und in sich selbst ihr eignes Gesetz ist. So viel für jetzt von diesem Puncte, auf welchen wir später noch einmal prüfend zurückblicken werden.

War aber einmal ausgesprochen: Alles ist die existirende Vernunft, und die Vernunft erkennt im Menschen sich selbst, so war dem Menschen hiermit auch das innerste Wesen der Dinge und der ganze Weltzusammenhang a priori enthüllt, das allgemeine Naturgesetz nicht blos, sondern Naturwesen auch lag aufgeschlossen in uns. Alles, was ist, ist nichts als Selbstgestaltung dieses Wesens, der Vernunft, Alles ist Bewegung und Thätigkeit; das innerste Wesen der Dinge

selbst ist eben dieses Thun und Leben, und dieses Leben ist an ein durchgreifend allgemeines Gesetz, an jene Form der Selbstobjectivirung gebunden, welches zugleich die Form des Denkens, oder richtiger das actuelle Denken selbst ist. Was uns also vorher immer noch als ein zum Grunde liegendes substanzielles Wesen vorschwebte, dieß tritt hier wenigstens als etwas Unverständliches in den Hintergrund, ja es verschwindet zuletzt, wie sich zeigen wird, ganz, da wir uns eben in diesem Wesen weder einen an sich todten und nur von der Bewegung selbst belebten stoffartigen Träger des Lebens noch irgend etwas Anderes vorstellen können, ohne auf Widersprüche zu stoßen, sondern eben nur das lautere Können, die Macht, die noch nicht gemacht hat, was sie machen kann, aber stets aus sich machen wird, was potentiell in ihr liegt; für die Vorstellung ist sie noch zu gar nichts geworden, obgleich sie zu Allem werden kann; so, wie sie vorerst ist, ist sie noch nichts; oder — sie ist noch Alles ohne Unterschied, sie hat sich noch zu gar nichts Bestimmtem specificirt, ist noch in gar keine bestimmte Form eingegangen, hat noch gar keinen Unterschied in sich, sie ist für unsre Vorstellung annoch leer. Und dennoch ist sie die absolute Macht, Alles zu werden, sie ist die Thätigkeit überhaupt noch ohne alle Bestimmung von etwas, was sie thut, sie ist dasselbe, was das Denken an sich ist, ehe es noch etwas Bestimmtes denkt. Ein solches Denken kann freilich gar nicht wirklich sein, es wäre das Nichtsdenken, und mithin gar kein actuelles Denken, sondern blos der leere Begriff einer Möglichkeit des Denkens. Dieß soll auch gar nicht in Abrede gestellt, ja es soll vielmehr gerade bemerklich gemacht werden, daß das Denken überhaupt so viel wie Nichtsdenken, oder — da Denken und actuelles wirkliches Sein im Grunde einerlei ist — daß das Sein überhaupt oder das allgemeine Sein so viel wie Nichtssein ist.

Wir sind hiermit schon einem bekannten Hauptsatze Hegel's näher getreten. Wenn aber das Sein wirklich nur so etwas ganz Abstractes und Leeres ist, und wir das Absolute an

sich nur als solches denken könnten, so wäre es unmöglich, von diesem Princip irgend etwas Anderes abzuleiten; denn aus nichts wird nichts, dieß bleibt auch in logisch formellem Sinn wahr. Dieses Sein = Nichts aber, was oben gemeint ist, war nicht etwa die absolute Grundlosigkeit und Leerheit selbst, sondern nur die erste logisch vorauszusetzende Form des Absoluten, das real Absolute darin war die absolute Macht. Bei Schelling war das Absolute in seiner Urform gefaßt als das absolute Subject=Object; näher und schärfer: als die sich selbst aus Subjectivität in Objectivität übersetzende Macht, oder das ewig actuelle absolute Ueber= und wieder in sich Zurückgehen selbst. Also haben wir von allem Anfang an eine absolute Thätigkeit, und zwar eine bestimmte, ihrer absoluten Bewegungsform nach bereits beschriebene. Von dieser Thätigkeit erwies sich zuletzt, daß sie das vernünftige Denken an sich war. Wie können wir nun die Form dieser Thätigkeit als allgemeine Seins= und Denkform (als welche sie sich uns bereits offenbart hat) am bündigsten und bezeichnendsten ausdrücken? Hegel thut dieß durch das Wort: absoluter Begriff, und setzt diesen an die Stelle des schellingschen Subjects=Objects, dadurch gleich die allgemeine Thätigkeit — das Denken *) — aber nicht blos das eigentlich sogenannte, subjective Denken in uns, sondern eben so auch die diesem entsprechende und an sich mit demselben identische Naturthätigkeit, oder Naturmacht — zugleich mit ihrer absoluten Form bezeichnend. Daher spricht er sowohl vom subjectiven als vom objectiven Begriff, dem denkenden Begreifen, und dem realen wirklichen In=sich=fassen. Dieses Wort hat also allerdings bei ihm eine von der herkömmlichen abweichende Bedeutung und bedarf

*) Encyklopäd. §. 86. „Wenn Ich = ich oder auch die intellectuelle Anschauung wahrhaft nur als das Erste (Unmittelbarste, zum Princip des Systems) genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts Anderes als Sein, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstracte, sondern in sich die Vermittelung enthaltende, reines Denken oder Anschauen ist.“

daher, so wie auch die Worte: Idee, Vernunft, Geist u. A., noch einer nâheren, aus dem Zusammenhang der Phänomenologie zu entnehmenden Erklärung.

Um die hegelsche Theorie des Bewußtseins zu verstehen, erinnere man sich daran, daß Hegel, so wie Schelling, von der fichteschen Lehre ausging, in derselben die allein mögliche wissenschaftliche Grundlage erblickte, aber auch, darauf sich stützend, über die Subjectivität jenes Idealismus hinausgelangte. Es wird dabei ein- für allemal vorausgesetzt, unser philosophisch gebildetes Bewußtsein habe bereits eingesehen, daß es immerdar nur mit seinen eignen Vorstellungen verkehrt, so fest es auch glauben mag, es sehe oder empfinde die Dinge selbst, so wie sie im Raume da vor uns und außer uns dastehen. Wir stellen uns zwar ausdrücklich etwas vor, was unsern Empfindungen oder Anschauungen entspreche, wir stellen uns vor, diese Empfindungen und Anschauungen sind in uns, sind bloße Bestimmungen unsres Bewußtseins, jenes Etwas, der Gegenstand an sich dagegen sei außer uns, und von uns unabhängig, er sei und bleibe, auch während wir ihn nicht sehen; wir unterscheiden also Vorstellung und Ding an sich, und wollen auf keine Weise zugeben, daß auch das Ding an sich nur eine Vorstellung von uns sei — allein dennoch ist es so; das damit Gemeinte zwar ist keine bloße Vorstellung, aber unsre Vorstellung von einem nicht blos vorgestellten, sondern wirklichen Object ist doch selbst immer nur eine Vorstellung oder Bestimmung unsres Bewußtseins, und fragen wir, was das Ding außer unserem Vorstellen an sich sei, so fragen wir mit andern Worten immer nur wieder, wie man sich das Ding vorstellen solle, welches auf keine Weise vorgestellt werde. Auch wenn ich sage: „der Gegenstand ist an sich ganz anders, als ich mir ihn vorstelle“, denke ich mir dabei den Gegenstand an sich auf eine bestimmte Weise, wenigstens als „ganz anders“ und von der Erscheinung im Allgemeinen verschieden, also wenigstens negativ bestimmt, und diese Bestimmung ist nichts Anderes als eine Bestimmung meines Bewußtseins. Von diesem völ-

lig unlöslichen Zirkel, in welchen auf diese Weise das Bewußtsein in sich selbst gebannt ist, muß man sich vorerst vollkommen überzeugt haben; wie wir dieß schon früher bei dem fichteschen Idealismus sattsam besprochen haben.

Dieß ist es aber auch eigentlich gar nicht, was das Bewußtsein läugnet; anfangs freilich glaubt es in und mit seinen Anschauungen die Dinge selbst vor sich zu haben; dann mußte es jedoch zugeben, daß es nur die Vorstellungen (Erscheinungen) von Dingen habe; nun aber sträubt es sich bei diesem Zugeständniß nur noch dagegen mit aller Heftigkeit, daß es diese Vorstellungen willkührlich aus sich selbst erzeugt haben, daß dieselben nur Fictionen sein, und daß ihnen in der Wirklichkeit nichts adäquat sein solle. Der gesunde Menschenverstand wird sich in alle Ewigkeit hin diesen subjectiven Idealismus nicht einreden lassen. Woher kommt diese felsenfeste und aller Theorie hohnsprechende Hartnäckigkeit? Sie kommt nicht blos von dem Gefühl der Passivität und des ihm Aufgedrungenseins der Bestimmungen von außen — denn es ist leicht, auch dieses Gefühl, so gut wie jede andere Reflexion als etwas Innerliches zu erweisen, was über die Schranke des Subjects und Selbstbewußtseins nicht hinausgeht — sondern es kommt daher, weil in der That die ganze Unterscheidung zwischen subjectiv in uns schwebender Erscheinung und einem außer ihr noch besonders vorzustellenden Object an sich eine unwahre ist; denn indem wir hier dieses Object an sich für das wahrhaft Seiende, die Erscheinung für Unwahrheit halten, werden wir nicht gewahr, daß, wenn eins von beiden eine Fiction von uns ist, es vielmehr das Object als die Erscheinung sein müßte. Denn fragen wir, wie wir uns das Object an sich denken sollen, finden wir uns entweder in der Verlegenheit, die unmögliche Forderung erfüllen zu sollen: stelle dir etwas Nichtvorgestelltes vor; oder wir werden dem Object doch wieder nur gewisse Qualitäten der Erscheinung leihen, andere ihm absprechen — kurz, doch immer etwas dabei denken — und mithin dabei auf uns selbst reflectirend eingestehen müssen, daß

dieß Object nicht mehr und nicht minder ein Gedanke, eine Bestimmung unsres Bewußtseins sei, als die Erscheinung selbst. Und sollten wir nun sagen, nicht wie wir uns das Wesen der Dinge an sich überhaupt, sondern z. B. gerade dieß bestimmte vor uns stehende, sich von allen andern ähnlichen Dingen unterscheidende Ding seiner objectiven Beschaffenheit nach vorstellen müssen, so würde sich finden, daß wir seinem wahren Wesen eben so viel und gerade dieselben Bestimmungen leihen müßten, als welche die Erscheinung uns darbietet, dafern wir anders nicht skeptisch dabei stehen bleiben wollten: wir wissen gar nichts von dem Dinge an sich. Die ursprüngliche sinnliche Anschauung behält also in sofern Recht, als sie die Vorstellung vom Dinge nicht vom Dinge an sich unterscheidet, sondern beide in dieselbe Bestimmtheit des Bewußtseins zusammenfallen läßt. Wer den Gedanken hegt, die Welt an sich sei nicht so, oder sei ganz anders, als sie uns erscheint, denkt sich entweder dabei, er wisse von der wahren Welt ganz und gar nichts, also auch nicht einmal dieß, daß sie ganz anders sei, oder er denkt sich etwa so etwas: was uns roth erscheint, ist an sich blau, was uns rund erscheint, ist eckig u. s. f.; er verlegt also entweder gar nichts oder doch wiederum nur Qualitäten der erscheinenden Welt in die unsichtbare, und in diesem letzten Falle steht doch der Satz fest, daß in der unsichtbaren Welt für sich rund rund, blau blau sei, daß auch dort zwei mal zwei vier ausmache u. s. f. — kurz, man erkennt an, daß das an und für sich Wahre, das nothwendig zu Denkende, oder nicht zu Denkende wahr sei und bleibe, wohin man es auch immer versetzen möge — man erkennt an, daß die Wahrheit ihr Kriterium in sich selbst habe, oder was eben so viel heißt, daß auch wahr und wirklich sein müsse, was unsern subjectiven Denkgesetzen nach gewiß, d. h. nothwendig zu denken ist. Ist demnach etwas nur erst subjectiv, auch als bloße Bestimmung unsres Denkens angesehen, für gewiß erkannt worden, so wird es auch wahr sein, und wir können uns vor der Hand noch ganz unbekümmert lassen um

die vorausgesetzte Welt an sich; wenn eine Wahrheit nur erst als solche hier innen im Bewußtsein völlig anerkannt worden ist, so wird sie es auch überhaupt und außer uns sein. An dieser Wahrheit zweifeln wäre ungefähr dasselbe, wie wenn man sagte, es sei zwar wahr, daß zwei mal zwei vier ausmache, aber es frage sich doch, ob auch zwei mal zwei Thaler in der Wirklichkeit gewiß vier Thaler ausmachen werden.

Dieser Satz nun, daß die völlige Gewißheit auch der Wahrheit völlig gleich sei, daß unserm richtigen Denken auch die Wirklichkeit entspreche, oder daß unser reines Denken ein Organ der wahrhaften Welterkenntniß sei, dieser Satz war früher schon allgemein angenommen, er wurde nur von Kant wieder wankend gemacht in Bezug auf die Erscheinungen und die Objectivität an sich. Hegel aber hat ihn wieder zurückgerufen, indem er ein außer dem Erkennen vorhandenes Wahre als eine bloße Voraussetzung (die selbst erst im Denken erwiesen werden müßte) zurückweiset, und darauf hinzeigt, daß wir uns nur mit der Wahrheit und Gewißheit unsres Denkens und Wissens selbst zu beschäftigen haben. Wenn 'unser Denken und Wissen in sich ein wahres ist, „wird es auch ein Wissen des Wahren sein.“

Ob nun gleich die Welt an sich, d. h. ihrem wahren Wesen nach, eben um dieser Wahrheit willen der alleinige Gegenstand unsres Wissens bleibt, so ist doch eben auch gerade dieser Gegenstand für uns nur eine Vorstellung, eine Bestimmung unsres Bewußtseins, die um ihrer Subjectivität willen nicht anders geprüft werden kann, als indem wir allen vergeblichen Versuchen, unmittelbar aus uns hinaus zu kommen, entsagen, und uns dagegen mit unsern Gedankenobjecten in uns selbst einschließen, unsre eigne geistige Thätigkeit dabei beachten, jene Objecte, wie sie sich uns darstellen, ihrer innern Haltbarkeit nach prüfen, und abwarten, ob nicht unsre eigne uns angestammte Vernunft oder Denknothwendigkeit diese Objecte, d. h. die Vorstellung von der Welt, nach und

nach dahin abzuändern nöthigen werde, daß diese uns selbst über unser individuelles Ich hinaus in eine objective Welterkenntniß führen, die wir auf unmittelbare Weise nie ergreifen konnten.

Dieses Mittel, über die Subjectivität mit dem Wissen hinauszukommen, kann nun freilich nicht wie ein Räthselwort auf einmal gegeben, nicht Alles wie mit einem Schlage klar gemacht werden; es kann dabei auch gar nicht darauf ausgegangen werden, den ersten besten Gegenstand, der da steht, als wirklich so wie er ist oder erscheint, zu erweisen; dieß kann nicht im Einzelnen, sondern es muß im Ganzen geschehen. Der Weg ist der, daß man erst einsehe, welches die einzig wahre und haltbare Vorstellung von dem Wesen der Dinge im Allgemeinen sei, ehe man diesen oder jenen einzelnen Naturgegenstand seiner Wahrheit nach erkennen kann. Das Bewußtsein nun entsteht selbst erst dadurch, daß es sich als Ich von seinem Objecte zuerst unterscheidet; es stellt dieses Object, seine Vorstellung, obschon es in der That nur eine Bestimmtheit oder Form seiner selbst ist, doch sich selbst gegenüber, und dadurch wird es erst Bewußtsein überhaupt oder Weltbewußtsein, während es früher, ganz in seinen Gegenstand verloren, bewußtloses Anschauen war. Nun aber steht dieser Gegenstand so lange noch als ein durchaus Fremdes, Unbegriffenes und Unbegreifliches ihm gegenüber, bis es sich, seine eigne Thätigkeit in dem gedachten Gegenstande wieder findet und anerkennt. Dieß geschieht durch den Begriff, wie wir diesen psychologischen Hergang früher beschrieben haben (S. 171.) und hier nicht noch einmal wiederholen wollen.

Wir haben also einen dreifachen Zustand des Bewußtseins im Erkennen: erstlich ein unmittelbares Sein des (hier noch nicht zu sich selbst gekommenen) Bewußtseins in seinem Gegenstande, eine Bestimmtheit des Bewußtseins, in der es noch eins und dasselbe mit seinem Gegenstande ist; zweitens eine abstoßende, sich von seiner Bestimmtheit oder dem eingebildeten Gegenstande selbst zerfällende Bewegung, ein Ob-

jectiviren seines eignen Zustandes; und drittens ein Wiederzusammengehen mit ihm, ein Sich-selbst-wiederholen in ihm, als einem nicht mehr fremden, äußerlichen und andern Gegenstande, sondern ein Haben seiner selbst in ihm, also so, daß die Bestimmtheit des Gegenstandes bleibt, auch nachdem das Ich denselben in sich zurückgenommen. Das Ich erkennt nun den Gegenstand als sich, und sich in ihm; das Object ist nicht mehr als fremdes selbstständiges Object da, aber es ist dennoch da, nämlich als Bestimmtheit des allgemeinen Selbstbewußtseins, das Object ist, wie Hegel sagt, aufgehoben, d. h. nach dem hier beabsichtigten Doppelsinn dieses Wortes: es ist als Gegenstand sublatum, aber zugleich als Bestimmung des Bewußtseins servatum.

Wir erlauben uns hier sogleich einen Vorausblick über den langen Weg zum Ziele hin, indem wir der systematischen Entwickelung zwar vorgreifen, aber es so für bequem achten, uns im Voraus zu orientiren.

Dieser so eben beschriebene dreifache Zustand des Bewußtseins und diese Bewegung aus Subjectivität zur Objectivität und wieder zugleich in sich — dieser Rhythmus ist, wie wir wissen, der Rhythmus des Lebens überhaupt; reell und ideell, körperlich und geistig macht hier keinen Unterschied. Diese Bewegung nun, aus ihrem Object ins Subject zurückgekehrt, erneut sich, wie das Pulsiren des Herzens, rastlos in sich selbst, und beginnt nach jedesmaliger Rückkehr alsbald wieder von neuem; denn in jeder Gestalt, in der das Subject aus seiner Objectivität zurückkehrend, sich von neuem eingeschlossen findet, gnügt es sich selbst noch nicht, so lange es sich in dieser seiner Objectivität oder Gestalt noch nicht ganz ausgewirkt hat und sich selbst noch nicht völlig wiederfindet. Die Springfeder, welche diese Bewegung hervorruft, und dieselbe bis zu dem endlichen Ziele fortsetzt, ist der ursprüngliche Begriff, der in jedem realen Wesen — hier also im Ich — liegt, d. h. seine Natur oder seine Bestimmung (nicht: Bestimmtheit, sondern die Bestimmung zu der es gleichsam berufen ist); die aber vor der Hand noch unent-

wickelt, noch nicht realisirt, als bloßer Grund seines Strebens und Wachsthums, in ihm liegt. Daraus ist nun begreiflich, wie Ich, oder wie jedes lebendig-organische Wesen sich gleichsam von Pulsschlag zu Pulsschlag so lange in Bestimmtheiten, objective Gestalten, übersetzen müsse, bis es in der letzten und vollkommensten seinen Begriff völlig realisirt habe, bis sein Sein seinem Wesen oder Begriff vollkommen gleich geworden ist. Daher die lebendige Unruhe in ihm, deren Grund die in ihm liegende subjective ursprüngliche Bestimmtheit und Bestimmung zugleich oder sein Begriff selbst ist.

Derjenige Begriff, mit welchem wir es hier zu thun haben, ist der Begriff des menschlichen Ichs oder Bewußtseins, oder das menschliche Individuum auf der Stufe der Geistigkeit. Seine Bestimmung ist, das vollkommen für sich zu werden, was es an sich, potentialiter, dem Begriffe nach schon ist; d. h. in diesem Falle hier: sich in seinem Objecte völlig und rein selbst wieder zu erkennen. Object nämlich — um es ja nicht zu vergessen — ist hier nicht äußerlicher, fremder Gegenstand, sondern eigne Gedankenbestimmung, innerliches, gedachtes Object in dem Ich —; das Ich also wird diese objectivirende Bewegung, welche die dialectische heißt, so lange fortsetzen, bis es sich, sein eignes Wesen völlig durchschaut, bis es ihm ganz klar und durchsichtig geworden ist, was es an sich sei. Es fragt sich also hier im Voraus: als welcherlei Wesen oder als was wird denn das Ich sein eignes Wesen am Ende vollkommen erkannt haben, oder welches ist denn der vollkommen enthüllte Begriff des Ich? Wenn nun das Ich — um mich einstweilen so auszudrücken — auf diesem dialectischen Wege sich selbst in seiner Individualität als einen Theil eines allgemeinen Wesens anerkannt hätte, welcher Theil sofort ein Ganzes voraussetzte, in welchem es integrirt, wenn es also nur mittelst dieser Voraussetzung sich selbst erst vollkommen begreifen und in seiner Wahrheit erfassen könnte, so wird es um sein selbst willen eine solche Totalität voraussetzen müssen, in der es als einzelnes Moment seine Stelle fände. Es würde dabei nö-

thig sein, daß das Ich in seiner eignen Natur eine Unendlichkeit gefunden hätte, für welche die Form seiner zeitlichen Existenz, die Individualität oder Einzelheit, ihm selbst noch als etwas Unangemessenes erschiene; es hätte demnach in sich selbst das unendliche Wesen gefunden, welches in unzähligen Individuen sich selbst gleich, das wahre allgemeine Wesen, das wahre Wesentliche überhaupt wäre. Das Bewußtsein also wäre durch diese seine eigne immanente Denkbewegung, die Dialectik, über die Schranke der Subjectivität und Individualität hinausgelangt, und hätte — vorausgesetzt, daß seine Dialectik die wahre sei — nicht blos die Gewißheit, daß vieles Andere außer ihm da, sondern auch die tiefste Einsicht, wie das wahre Grundwesen aller Dinge in und an sich beschaffen sei.

Man sieht leicht ein, daß, um eine solche Wissenschaft zu Stande zu bringen, die allerschärfste Vorsicht, das regelmäßigste Fortschreiten nöthig ist, und daß nur ein völlig ausgeführtes System dieses zu leisten vermag. Es darf kein einziger nothwendiger Tact oder Schritt in dieser rhythmischen Fortbewegung fehlen, nicht der leiseste Sprung gewagt werden. Das Bewußtsein findet bei dieser Durchführung gar keine vorräthige oder gleichsam angeborene einzelne Denkbestimmungen in sich, keine Kategorieen in Kant's Sinne; es findet nichts in sich als eben nur dieses Grundgesetz seiner Bewegung, und durch diese Bewegung erzeugt es alle Gestalten seiner selbst aus sich selbst; diese treten allerdings mit Nothwendigkeit der Reihe nach in ihm auf, und so kann man, jede für sich, d. h. als eine bestimmte Anschauungsweise des Bewußtseins auf jeder bestimmten Stufe betrachtet, dieselben auch Kategorieen nennen, nur daß diese nicht wie die kantischen ohne Zusammenhang gleichsam neben einander und bei einander im Bewußtsein wie vorräthige leere Formen, die ihrer Erfüllung harren, daliegen, sondern organisch eine aus der andern sich selbst erzeugen; sie selbst sind die Begriffe, unter welchen das Bewußtsein nach und nach das Wesen der Dinge, das Absolute, zu erfassen sucht, die aber an

sich selbst auch der Dialectik unterliegen, und sich das Aufgehobenwerden einer in der andern gefallen lassen müssen. So denkt sich z. B. das Bewußtsein auf einer gewissen Stufe das allgemeine Wesen der Dinge unter dem Begriffe „der Kraft“; diese also ist auch eine Kategorie in Hegel's Sinne, obschon sich nachher zeigt, daß dieser Begriff noch nicht die letzte und wahre Bestimmung ist, sondern einer höhern Platz machen, oder in einer höheren sich mit befassen — aufheben — lassen muß. Die höchste Kategorie, der Geist, ist eben deßwegen auch durchaus nicht etwa die leerste, oder abstracteste, sondern gerade die reichste und mächtigste, weil alle andere in ihm zwar aufgehoben, in ihn, als das Allgemeinste, zurückgeführt, hier aber keineswegs verschwunden, sondern eben nur aufgehoben, d. h. aufbewahrt sind. Ueberhaupt hat der Ausdruck „abstract“ bei Hegel einen bestimmteren Sinn, als sonst gewöhnlich damit verbunden wird. Dieß führt uns jedoch sogleich auf eine andere Eigenthümlichkeit des Systems, nämlich auf die Bedeutung, welche der Widerspruch durchgängig behauptet.

Das Bewußtsein, sahen wir, ist eben dadurch Bewußtsein und nicht blos blinde Anschauung, daß es zu einer inneren Objectivirung und Unterscheidung des Objects vom Subject, des Vorgestellten vom Vorstellenden, des Gesehenen vom Sehenden kommt. Dieß Unterscheiden und Festhalten beider Momente in ihrer Unterschiedenheit ist das Geschäft des Verstandes; das Bewußtsein als Verstandesthätigkeit ist Bewußtsein schlechthin oder Weltbewußtsein, Bewußtsein des Objectiven als solchen. Damit ist es aber noch nicht abgethan; die beiden getrennten Momente müssen auch wieder zusammengebracht, das Bewußtsein muß Selbstbewußtsein, die Thätigkeit desselben Vernunftthätigkeit werden. Das Object erscheint dann als Gedanke, als das Ich selbst in einer besonderen Gestalt, Subject und Object als an sich identisch. Die Vernunft also ist die Thätigkeit, die beides, Denken und Sein, Subjectivität und Objectivität vereinigt. Als solche tritt sie freilich erst am Ende des ganzen dialecti-

schen Denkprocesses in voller Klarheit hervor, an sich aber liegt sie allen besondern Bewegungen des Bewußtseins auch auf den früheren Stufen, nur unerkannt, zum Grunde.

Die Trennung in Subject und Object kann auch als ein Verstandesurtheil betrachtet werden. Der Verstand nämlich, wenn er urtheilt, trennt im logischen Urtheile das Prädicat, welches in dem logischen Begriff eingeschlossen liegt, von dem Subject des Satzes; der Begriff enthält beides, Subject und Prädicat, noch ungetrennt oder unentwickelt in sich. Dieser unentwickelte Inhalt des Begriffs wird durch Hervorhebung und discursive Betrachtung seines Gehaltes zum Bewußtsein gebracht, d. i. jedes analytische Urtheil entwickelt blos den Inhalt, der noch unerkannt, aber doch schon eingeschlossen (implicite) im Begriffe liegt. Ich ist hier das Subject und zugleich der Begriff, das Object ist eine Bestimmung des Ichs oder Subjects, eine seiner möglichen Gestalten, mithin kann das Object hier als Prädicat, und das erkennende Vorstellen (das Wahrnehmen) als ein Urtheilen betrachtet werden. Dieses Urtheilen, welches hier in der Sphäre des Denkens als eine bloße Form der subjectiven ideellen Thätigkeit des Geistes genommen wird, findet eben so auch reell statt in der Natur; auch der reelle Begriff, das Samenkorn oder der Keim eines jedweden organischen Wesens, ur=theilt sich so, d. h. entwickelt so durch Trennung und Gegensetzung dessen, was ursprünglich in ihm liegt, seine Gestalt, und macht gegenständlich und wirklich, was in ihm, dem Begriff, eingeschlossen lag, analysirt sich selbst; denn der Begriff, welcher hier so viel als Subject ist, ist lebendig, ist thätige Spontaneität und Trieb, gleichviel, ob er auf der so eben betrachteten höheren Stufe denkendes Ich, oder ob er auf einer tieferen nur noch blinder organischer Naturtrieb ist. Somit wird es begreiflich, was Hegel meine, wenn er den Begriff überhaupt, d. h. diese Thätigkeit und Streben, sich selbst zu ur=theilen, zum Princip des Lebens so wie der Wissenschaft macht.

Wenn aber der lebendige Begriff, sich ur=theilend, selbst

in seine Theile gleichsam polarisirend aus einander tritt, so folgt, daß diese Theile, wenn man ihren Ursprung aus einem gemeinschaftlichen Begriffe vergessend, einen gegen den andern hält, sich völlig ungleich, ja entgegengesetzt sind, und mithin im Widerspruche zu einander stehen. Zwei so getrennt, jeder für sich festgehaltene und gegenseitig abgegrenzte Momente sind Oppositа, und es ist auf den ersten Anblick nicht abzusehen, wie sie in einem neuen Urtheil synthetisch wieder vereinigt werden sollen. (Daher Kant's Grundfrage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?) So ist uns z. B. der Begriff Mensch in zwei Momente, Leib und Seele, zerfallen, die wir nun auf keine Weise wieder zusammenbringen, und in Beziehung auf einander oder in Wechselwirkung denken können. Der Leib, das Körperliche, kann nicht aus dem geistig Einfachen abgeleitet, es kann nicht eingesehen werden, wie die Seele auf den Körper oder der Körper auf die Seele einwirkt, denn sie erscheinen als ungleichartige Wesen, toto genere verschieden, also als völlig beziehungslos und gleichgiltig gegen einander. Eben so ist es mit dem Problem der Schöpfung, wo einerseits Gott, als außerweltlicher einfacher Geist, anderseits die materielle Welt steht, die doch auf irgend eine Weise aus ihm hervorgegangen sein und mit ihm zusammenhängen soll. Hier verschließt sich nun der trennende, urtheilende Verstand seinen eignen Weg selbst; er hat das, was ursprünglich schon Eins war, in Bestandtheile zerlegt und nun das Zauberwort vergessen, um die Theile wieder zusammenzubringen; er kann das synthetische Urtheil nicht vollziehen, weil er das analytische nicht mehr weiß, welches jeder möglichen Synthesis, die nur eine umgekehrte Analysis sein kann, vorausgegangen ist. Der scheinbar unvereinbare Widerspruch zwischen zwei Vorstellungen findet nur da statt, wo die Momente eines und desselben gemeinschaftlichen Begriffs gegenseitig — eben um der Unterscheidung und des Erkennens willen — in Opposition geflissentlich fest gehalten oder isolirt, d. i. wie sich Hegel ausdrückt, abstract betrachtet werden. Jeder Begriff schließt

auf diese Weise einen Widerspruch, d. h. entgegengesetzte Momente in sich; ja dieses sich in sich selbst Widersprechen ist eben die Bewegung, welche das allgemeine Lebens- und Denkgesetz erfordert, oder worin alles Leben und Denken besteht, es ist das wahre Wesen der Existenz. Und somit haben wir uns, wie ich glaube, jene Hauptdifferenz zwischen Hegel und Herbart, die früher schon berührt wurde (S. 62.), zu vollkommener Deutlichkeit gebracht.

So wie die Besonderung und Opposition, das sich von sich Abstoßen, wie Hegel sagt, als ein Urtheilen des Verstandes betrachtet werden kann, ebenso ist die auf oder in sich selbst zurückgehende, sich mit ihren Polen wieder zusammenschließende Thätigkeit zu vergleichen dem logischen Schluß, und kann als solche Vernunft heißen. Gleichwie der Begriff bei Hegel in einem viel realeren Sinne, als gewöhnlich, genommen wird, so auch der Schluß; dieser ist vom Begriff nur dadurch verschieden, daß er die Bewegung bedeutet, wodurch die aus der Ununterschiedenheit und Einheit des Begriffs hervorgetretenen und anscheinend selbstständig sich verhaltenden Momente wieder zusammengeschlossen und zur Einheit vermittelt werden, wodurch jedoch die vorige Ununterschiedenheit nicht unverändert wiederhergestellt, der klar gewordene Inhalt des Begriffs nicht wieder in die vorige Einerleiheit aufgelöset wird, sondern die Momente dergestalt wieder zusammengebracht werden, daß sie sich in ihrer Einheit erhalten, und als innerer (idealer oder realer) Reichthum aufgehoben und aufbewahrt bleiben. Die Vernunft also ist gar nicht blos, was man gewöhnlich bei diesem Worte zu denken pflegt, ein Vermögen des menschlichen Geistes, logisch formale Schlüsse zu machen, sondern sie ist die reelle thätige Kraft oder Macht der Natur und des Geistes überhaupt, nach früherem schellingischen Ausdruck das reale absolute Band, welches alles Getheilte und Besonderte umschließt, oder vielmehr, da außer dieser Macht nicht noch etwas ist, dem sie etwa beiwohnte (wie eine Kraft in etwas, in ihrem Träger wohnend gedacht wird), so ist diese Macht und Be-

wegung, die Vernunft selbst, das all-einige Schaffende und Seiende, die an und für sich seiende Substanz selbst, das, was in anderer Beziehung auch als Geist anerkannt wird, oder vielmehr sich selbst anerkennt. Freilich gelangt diese so an sich seiende, existenzielle oder substanzielle Vernunft nicht überall und auf jeder Stufe der Natur im Einzelnen zum Bewußtsein ihrer selbst, sondern, so viel uns bekannt, nur auf der Stufe der Menschheit; allein wo und sobald sie zu sich selbst kommt und da erfährt, was sie selbst sei, zeigt sich auch, daß sie das an sich war, was sie für sich nun geworden, daß sie also im Schlusse, d. h. im vollkommenen mit sich selbst Zusammengehen, dasselbe ist, als was sie sich weiß, nämlich das vollkommenste sich selbst durchdringende Selbstbewußtsein, und im Bewußtsein ihrer selbst zugleich auch Bewußtsein alles dessen, was sie ist, oder aller ihrer besonderen Gestalten und Bestimmungen. Alle Dinge oder Gegenstände haben dann aufgehört, für sie Gegenstände und Dinge oder etwas Anderes als sie und außer ihr für sich zu sein; sie, die allgemeine Macht oder das allgemeine Denken und Wissen, erkennt und weiß alles was ist, als Bestimmung ihrer selbst und sich in ihnen; in diesem allgemeinen Elemente oder Meer der substanziellen Vernunft hat sich alles Besondere zu immanenten Gebilden verklärt, die ihr Bestehen nur in ihm haben und es selbst sind.

Zu solcher Selbsterkenntniß aber kommt das allgemeine Wesen nur erst auf dem Gipfel seines Lebensprocesses, den es im menschlichen Individuum, und auch da noch mit individuellen Schranken, als etwas seinem wahren Sein noch Unangemessenem, umhüllt; doch erkennt es sich in ihm schon als das wahrhaft Allgemeine, und erkennt auch, warum und wie es — obzwar das Allgemeine und Unendliche an sich seiend — doch nur als Besonderes oder Einzelnes, in dieser Form also, existiren könne. Mit andern Worten: das allgemeine Leben, die Natur, welche an sich Vernunft ist, aber sich selber noch nicht gleich als solche erscheint, wird, sich selbst überlassen, im menschlichen Denken logisch-natürlich sich

selbst entfalten, den Weg der Dialectik, die ebenso Natur- als Verstandesgesetz ist, unwillkührlich zurücklegen, sich aus der Subjectivität des Begriffs zu Gegensätzen polarisch entfalten, und mit diesen Gegensätzen sich zu einem neuen Begriff wieder zusammenschließen, aber in keinem Begriffe sich befriedigt finden, ehe es nicht, sich fort und fort ur-theilend und sein Wesen mehr und mehr objectivirend, das Alles auch für sich geworden ist, was es an sich ist. Erst dann, wenn das in allen Menschen gleiche und allen gemeinsame allgemeine Grundwesen sich als das weiß, was es ist, und eo ipso auch das nun wirklich ist, als was es sich weiß, dann ist es Geist oder sich wissende Vernunft wahrhaft zu nennen. Dann ist es, das Seiende, auch das Gewußte und sich Wissende; es ist in ihm nichts mehr übrig, was wie ein dunkler Rest, blos wäre, ohne gewußt zu werden; Alles ist Gedanke des Absoluten, das denkend sich in sich selbst gestaltet und besondert, und dieses Absolute ist allgemeines Weltich, allgemeines Selbstbewußtsein, allgemeine Vernunft oder absolute Idee — Gott.

Idee nämlich, um zugleich auch diesen Ausdruck vorläufig zu erläutern, ist „die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität“, d. h. sie ist der freie, sich selbst zur Realität auswirkende Begriff, oder das subjective Princip, welches sich selbst als seinen Zweck realisirt hat und also zu sich selbst zurückgekehrt ist; sie ist also dasselbe, was die Vernunft, oder das Subject-Object früher genannt wurde. Die absolute Idee ist mithin der allgemeine zu sich selbst gekommene oder vielmehr ewig zu sich selbst kommende Geist, sie ist Gott, der das höchste Bewußtsein und Denken ist, welches die Unterschiede, die es denkt, die Subjecte, Dinge und Gestalten, die es innerlich in sich selbst setzt oder sich vorstellt, auch wirklich setzt und in sich aufhebend bewahrt oder — gleichsam vergessend — wieder verschwinden läßt. Sie selbst, die absolute Idee, ist die Dialectik oder Unterscheidung, das ewige sich in sich selbst Unterscheiden und wieder mit sich Zusammengehen, die ewige Le-

bendigkeit, Schöpfung, das ewige Urtheilen und Schließen; sie ist das ewige, unendliche Selbstbewußtsein, das Weltich, welches in seinen eignen innerlich gesetzten Unterschieden, als dem Andern, dem Nichtich, sich selbst anschaut; die Idee also ist der Begriff, der in seiner Objectivität sich selbst ausgeführt hat, also zugleich Object und Subject; das ewig sich selbst im Object vor sich habende lebendige Subject *).

Aber eben weil das Absolute ewig und immerdar an keinem Theile ruhendes Subject oder Object, sondern weil es vielmehr durch und durch Leben und Thätigkeit ist, kann es nicht unter der Kategorie der „Substanz“ wahrhaft gefaßt werden, sondern es ist vielmehr wesentlich Proceß oder der ewige Verlauf und dabei Fortschritt aus Subjectivität in Objectivität und in sich zurück in höhere und reicher erfüllte Subjectvität; ein Proceß, der, wenn er nach-gedacht oder begriffen werden soll, von dem leersten Allgemeinsten beginnen und mit der erfülltesten, reichsten Einheit enden muß.

*) Hegel's Encyclopädie. §. 214. Vergl. Philos. d. Religion. Bd. 2. S. 153.

Dreizehnte Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Nachdem ich in meinem letzten Vortrage mich bestrebt, durch mancherlei aphoristische Betrachtungen vorläufig von dieser und jener Seite einige Blicke in das Innere des Systemes zu eröffnen, und uns mit dem Sprachgebrauche desselben einiger Maßen zu verständigen, wird es nun, wie ich hoffe, leichter sein, uns auf denjenigen Standpunct zu stellen, wo wir das Ganze ins Auge fassen und die innere organische Gliederung desselben durchschauen können.

Der Standpunct, auf welchem der Einzuweihende stehen muß, ist derjenige, wo wir die Grundidee des Ganzen, die Idee katexochen, oder die absolute Idee in voller Klarheit erblicken. Das Absolute, das Alles und Jedes in sich Fassende, das All oder Sein überhaupt, ist jenes unendliche Wesen, welches alle unterschiedene Gestalten als Unterschiede oder Gegensätze in sich selbst hervorrufend, keine starre oder feste Substanz, noch viel weniger ein Aggregat aller verschiedenen Dinge, noch der blos abstracte Begriff und Sammelname derselben ist, sondern ein ewig ruhelos ohne Anfang und Ende Sich-in-sich-selbst-gestalten, die ewig lebendige Bewegung in sich selbst — kurz, der absolute Proceß. Es ist die absolute Idee oder Vernunft, die sich durch ihr Thun für sich selber als solche erweiset, sich als solche in und für sich selber offenbart; es ist das Denken, das, sich selber denkend, identisch mit sich selber ist, und also keinen fremden und andern Gegenstand denkt als sich selber, das sich sich selber (se sibi) vorstellend, als Subjectives und Objectives eins und dasselbe ist und sich als solches erkennt. Dieses real-ideale denkende Wirken und wirkende Denken ist, wie

es selbst sieht, an die dreitheilige Form des Seins an sich, des Objectivirens und des Zurückgehens in sich selbst geknüpft. Daher die drei Momente dieses Denkens oder dieser Idee: Idee zu sein erstlich an und für sich, zweitens in ihrem Andersein oder in der Objectivität, Aeußerlichkeit, drittens als die aus ihrer Aeußerlichkeit in sich selbst zurückgekehrte Idee; als erstere ist sie die reine logische Idee, das Denken im engern Sinne, als solches an und für sich; als zweite ist sie die Idee in ihrer Aeußerlichkeit, in dem Abgefallensein von sich selbst, die Natur; und als dritte der Geist. Demnach hat die ganze Philosophie, oder das im Denken sich selbst vollkommen erfassende Denken, drei Haupttheile: die Logik, welche jedoch bei Hegel, wie man leicht sieht, zugleich die Bedeutung der Metaphysik hat, die Naturphilosophie und die Geistesphilosophie. Betrachten wir nämlich die materiellen Naturgegenstände als solche, was sie an sich sind, so sind wir Betrachtende zwar dahinter gekommen, was sie an sich sind, und kennen ihr inneres Wesen, allein sie selber kennen sich nicht, sie sind für sich nicht da, sondern nur für Andere; das in ihnen wirkende und (wie wir wissen) denkende Wesen, die absolute Idee, ist in ihnen vor sich selbst verhüllt, erfaßt sich nicht selbst; sie ist eben nur da schlechthin, ohne zu sein, wie sie eigentlich sein sollte, nämlich für sich; die Natur also ist die Idee in ihrem Andersein. Diesem Naturzustande steht gerade gegenüber der Zustand der Idee als des abstracten, reinen Denkens, wo sie nur bei sich selbst und nicht im Andersein ist, oder das Andersein noch in sich selbst hat (als Gedankenobjecte). Wenn sie nun als solches auch anfangs glaubt, daß sie sich als subjectives Denken blos in ihrer Subjectivität erfasse und nichts gemein habe mit dem objectiven und wirklichen Sein, so zeigt sich doch eben in dieser Sphäre ihres Denkens selbst alsbald die Unwahrheit dieser Ansicht und sie sieht ein, daß das Wesen und Wirken, das wirkliche und wahre, eben nichts Anderes oder von ihr Verschiedenes sei, und sie erfaßt sich demnach — durch ihr eignes Denken dahin geleitet — am Ende der

Logik selbst als das subjective und objective Thun, oder als das einzig wahrhaft Wirkliche, was und wie es an sich selber ist — als Geist. Dieß leistet die Logik, indem sie nachweiset, daß das Subjective, was nur für sich allein und einseitig abstract festgehalten subjectiv sein soll (eben so auch das rein Objective), so in dieser Geschiedenheit gar nicht existirend, gar nicht als wirklich seiend gedacht werden kann.

Doch eben dieß ist das Wichtigste im ganzen Systeme, daß wir uns von dieser Denknothwendigkeit durch das methodische Denken selbst überzeugen, mithin eingehen in die Logik, um uns, so weit es in der Kürze möglich ist, von dieser Methode selbst zu belehren.

Erinnern wir uns zu diesem Zwecke zuerst daran, daß all unser Erkennen eigentlich und zunächst in einem Unterscheiden eines Dinges von anderen besteht, also in einem Trennen und getrennt Festhalten dessen, was man sich vorstellt. Man denke z. B. an einen Regenbogen. So obenhin gesehen, bemerkt man etwa nur einen hellen Streifen; betrachtet man ihn genauer, so unterscheiden sich einzelne, bei genauster Betrachtung, sieben Farben in dem, was vorher überhaupt nur als hell oder bunt von uns aufgefaßt wurde. Also schon unser sinnliches Wahrnehmen ist im eigentlichen Sinne des Wortes ein Trennen und Scheiden, daher Unterscheiden des vorher Ununterschiedenen, in ein Continuum Verfließenden. So ist das Sehen der Kinder und operirten Blinden anfangs nur ein sehr unvollkommenes Unterscheiden, und gelangt erst nach und nach zu schärferen Bestimmungen oder abgrenzenden Unterschieden im Object, so wie es (subjectiv) selbst ein schärferes Unterscheiden wird. Da wo wir nichts Verschiedenes, Unterschiedenes oder Anderes einem Anderen entgegensetzen können, können wir überhaupt nichts sehen. Wie bei dem sinnlichen Anschauen, so ist es auch beim Vorstellen und Denken im engeren Sinne. Auch hier beruht jede Gedankenbildung in einer Ab= oder Umgrenzung (determinatio) des allgemeinen Unterschiedslosen, in einer bildenden Beschränkung und Entgegensetzung von we=

nigstens Zweierlei, und halten wir uns damit in der Sphäre des abstracteſten Denkens, ſo wird es um ſo deutlicher, daß das Eine und Andere, was wir vor uns haben, allemal nur gegenſeitige Gegentheile oder Negationen ſind. So waren, wie wir ſahen, ſchon bei Fichte Ich und Nichtich einander entgegengeſetzt, und man konnte das Ich nicht anders beſtimmen oder beſchreiben, denn als das, was nicht Nichtich ſei, und dieſes hinwiederum nicht anders als die Negation von Ich. Ebenſo iſt Subject das Nicht-Object, das Object das Nicht-Subject; ſo verhält es ſich mit den Begriffen des Poſitiven und Negativen, des Unendlichen und Endlichen u. ſ. f. Bei allen dieſen Begriffen bedürfen wir ſtets des Gegentheils, um den einen von ihnen zu beſtimmen; fiele einer von beiden ganz weg, ſo könnten wir auch den andern gar nicht mehr feſthalten, wir hätten in unſern Gedanken die Unterſcheidung nicht mehr, durch welche wir überhaupt erſt etwas von dem einen und dem andern, mithin ſtets von beiden zugleich erfahren. Dieſelbe Beobachtung kann man im gewöhnlichen Denken leicht auch z. B. an den Begriffen: Wirkung, Geiſt, Südpol u. dergl. machen; wie wollten wir den Begriff Wirkung denken ohne den der Urſach, welche ihr Gegentheil iſt? Wie den des Geiſtes, ohne Körper? Weiß doch insgemein niemand zu ſagen, was der Geiſt ſeinem Weſen nach ſei, ſondern antwortet nur, er ſei das Nichtkörperliche. Und wie könnte es einen Südpol geben, ohne daß ein Nordpol vorausgeſetzt würde? Von ſolchen Begriffen giebt leicht jedermann zu, daß ſie correlate Begriffe ſeien, d. h. daß einer den andern vorausſetze und nur durch den andern, für ſich allein aber gar nicht gedacht werden, daß jeder nur immer als das Gegentheil ſeines Gegentheils, als das Andere ſeines Andern beſtimmt werden könne.

Was in dieſen Fällen leicht zugegeben wird, macht ſich jedoch, nach Hegel, in weit umfaſſenderer Bedeutung geltend, nämlich als die allgemeine Grundregel alles verſtändigen Denkens. Jeder Begriff, den wir denken, ſteht uns als ein durch ſein Gegentheil oder durch alles das Andere, von ihm Ver-

schiedene, durch das, was er nicht ist, erst bestimmt da. Zu dieser Bestimmtheit nun aber grenzt der Verstand den Begriff nicht nur ab, sondern er hält ihn auch in dieser Bestimmtheit fest, und stellt ihn sich — gleichviel ob als wirkliches oder als Gedankenobject — vor, dabei vergessend, durch welche Operation die Begriffe ihm erst entstanden, daß sie von ihm selbst erst aus dem Ununterschiedenen gebildet worden sind. Weil nun dieses in der That nur ihm zur Last fällt und nicht in der Wahrheit an sich gegründet war (abstract festgehaltene Momente sind in dieser Trennung allemal unwahr und unnatürlich), so begegnet es ihm auch unvermeidlich, daß er solche Begriffe, einen von dem andern isolirt, in der That gar nicht festhalten kann, sondern daß er, um sie zu erhalten, immer zugleich mit auf den Gegensatz hinblicken — also z. B. bei dem Begriff: Wirkung stets zugleich an Ursach, bei negativ an positiv, bei Geist an Körper denken muß. Auch hier hat unsre an philosophischen Bezeichnungen so reiche Sprache unwillkührlich das Rechte gefunden, indem sie dieses Verhältniß durch das Wort Gegentheil bezeichnet, dadurch andeutend, daß das eine Moment, welches dem andern widerspricht, nur ein Theil des ganzen Begriffs sei. Jedes für sich allein verschwindet oder hebt sich an sich selbst auf, und bestehet nur durch sein Gegentheil, sein Anderes; es kann sich für sich allein nicht erhalten, sondern ist oder bedeutet nur das Andere von dem Andern. So stützt sich eines auf das andere gegenseitig, daß man sie entweder nur zusammen, oder gar nicht denken kann; und etwas, was so beschaffen wäre, wie diese Begriffe besagen, könnte nicht das für sich selbst Bestehende, Absolute sein; es kann überhaupt gar nichts von dem, was durch solche Begriffe gedacht wird, die an sich selbst auf etwas Anderes hinweisen und mithin nur Unselbstständiges bezeichnen, in der Wirklichkeit selbstständig und einzeln für sich existiren; existirte es wirklich, so hätten wir es wenigstens falsch gedacht, wir müßten sogleich einen andern Begriff auf dasselbe anwenden, aber indem wir nach einer adäquaten Bezeichnung

für dasselbe suchten, hätten wir ja dasselbe schon anders gedacht, mithin bereits unsern Begriff davon schon geändert. Es zeigt sich also — beiläufig gesagt — auch hier wieder, was oben schon als eine Grundansicht des Systems in Erwähnung kam, daß das, was uns als das Ansich vorschwebt, jedesmal durch einen Begriff gedacht wird, und daß mithin das Ansich und dieser Begriff, unter dem es uns jedesmal erscheint, gar nicht verschieden sind. Die ganze Dialectik soll eben dazu dienen, den jedesmaligen Begriff des Ansich, oder des wahren Wesens der Dinge in seiner Unangemessenheit und in seinen successiven Verwandlungen so lange erscheinen zu lassen, bis er der völlig gewisse und somit wahre geworden ist.

Daß wir also mit den vorhin in abstracto, d. h. einseitig festgehaltenen Momenten, als z. B. Wirkung, Unendliches u. s. f. noch nicht den adäquaten Begriff des Wahren und Wirklichen, das wahre Wesen der Dinge noch nicht selbst erfaßt haben, zeigt sich sogleich daran, daß dieses Wesen ein Selbstständiges, Absolutes sein soll, jene Begriffe aber, um gedacht zu werden, noch eines Anderen nöthig hatten, oder daß das, was sie bezeichnen sollten, nicht als für sich allein seiend gefaßt werden konnte. Einen Südpol z. B. allein, ohne Nordpol, kann es eben so wenig geben, als ein solcher für sich allein vorgestellt werden kann. Das Wahre, was es geben kann, ist also z. B. hier Süd- und Nordpol zugleich, und es zeigt sich, daß das zum Grunde liegende wahrhaft Existenzielle das: Süd- und Nordpol zugleich Seiende oder dasjenige ist, wovon der Magnet in der Natur als das Schema angeschaut wird. Die Begriffsmomente hatten also in ihrer Getrenntheit keine Wahrheit, diese bekommen sie erst in ihrer Wiedervereinigung; nur das Ganze existirt wirklich; ein Theil, für sich als Ganzes vorgestellt, ist eine Unwahrheit. Dennoch existiren auch die Theile, z. B. Süd- und Norpol, wirklich, aber als Theile; oder das Ganze, existirt es wirklich als das, was es sein soll, existirt nur in

seinen Momenten wirklich. Das Ganze also ist zugleich die Theile (das Allgemeine ist das Besondere) und das Besondere ist nicht außer dem Allgemeinen, sondern in dem Allgemeinen, und ist dasselbe, was dieses ist. Hier haben wir also den schon oft behandelten Widerspruch wieder, der sich eben so in der logischen als existenziellen Sphäre bewährt. Der Begriff, welcher seinem Inhalte nach noch unbekannt, gleichsam geheimnißvoll ist, muß, um sich zu enthüllen, in den Widerspruch der Momente auseinander gehen; allein diese Momente, welche der Verstand von einander gezogen (abstract) festhalten möchte, können in dieser Fassung nichts Wahres bezeichnen, sie sind dialectisch, d. h. sie heben sich selbst auf, erweisen sich selbst als unwahr; um das Wahre zu bezeichnen, müssen sie wieder zum Ganzen werden, und sie werden es so, daß sie selbst, als Momente betrachtet, wahr bleiben, und daß sich zugleich an ihnen der vorher noch unentfaltete Begriff entfaltet, an Inhalt gewonnen hat. Dieß sind die drei Momente, durch welche sich die Logik von Tact zu Tact, d. h. von Begriff zu Begriff bewegt; denn auch der neuentstandene, entwickeltere Begriff unterliegt alsbald wieder dieser dialectischen Spaltung, trennt sich polarisch von neuem und schließt sich, immer reicheren Inhalt in sich fassend, von neuem zusammen; bis endlich der höchste und reichste Begriff, oder die Idee sich in sich selbst als das Absolute vollendet. Der wahre Begriff des Absoluten also erscheint erst am Ende des dialectischen Processes, er ist zugleich der vollste oder reichste; so wie anderseits der erste Begriff, von welchem die ganze Bewegung ausging, der allerleerste und allerabstracteste war.

Man wird sagen, und hat schon oft gesagt, daß man durch solcherlei Dialectik nur negative Begriffe erhalte und nichts von dem positiven Wesen der Dinge erfahre. Allein was bedeutet dieser Einwurf? Man meint: wenn ich z. B. vom Ich nur erfahre, daß es nicht Nichtich, vom Nichtich, daß es nicht Ich ist; wenn mir weiter nichts gesagt wird, als daß der Geist Nichtkörper, der Körper Nichtgeist ist

u. ſ. w., ſo wird meine Erkenntniß um nichts bereichert. Geſetzt auch, daß dieſe correlaten Begriffe gegenſeitig richtig beſtimmt wären, ſo hätte ich doch ſomit durchaus noch nicht erfahren, was ſie denn eigentlich wären. Wenn ich frage: was iſt eine Schwalbe? Und man antwortete mir: eine Schwalbe iſt nicht ein Adler, nicht ein Vogel Straus u. ſ. w., ſo würde man ſich vergebens in Negationen erſchöpfen, ohne mir das Geringſte von der Schwalbe begreiflich gemacht zu haben.

Allein ſolche Beiſpiele ſind gar nicht hieher gehörig, wo wir nicht auf dem Gebiet der Erfahrung, ſondern der abſtracteſten Begriffe ſtehen. Die Logik und Metaphyſik haben es nicht mit einzelnen Naturgegenſtänden zu thun; nicht bis in das Gebiet der Naturgeſchichte, ſondern nur bis an die Grenze deſſelben, nämlich bis zu dem Begriff der Natur überhaupt dringen ſie vor; die Logik führt ihre negativen Begriffsbeſtimmungen bis zu dem Puncte fort, wo die Empirie ihr die Hand reicht, und im Einzelnen bejahet oder beſtätigt, was jene im Allgemeinen gelehrt hat. Wenn nun überdieß noch im Gebiet der Naturlehre nach Anleitung der Methode die ſogenannten phyſikaliſchen Kategorieen erkannt worden ſind, wenn wir das Unorganiſche von dem Organiſchen des geologiſchen, vegetativen und animaliſchen Proceſſes unterſcheiden gelernt haben, ſo wird auch den allgemeinen Geſchlechtern und Arten ihre Stelle und Bedeutung im Syſteme ſelbſt näher angewieſen, nie aber von der Philoſophie ſelbſt erwartet werden können, daß ſie Einzelheiten a priori demonſtrire, weder auf poſitivem noch auf negativem Wege.

Jene negative Methode kann alſo auch nur ihre Rechtfertigung in der Sphäre des Abſtracten und Allgemeinen finden. Was das Poſitive, welches oben vermißt wurde, in den Begriffen ſei, ergiebt ſich — dafern es nur nicht mit Senſationen verwechſelt wird — ohne Schwierigkeit. Das Poſitive iſt die Erfüllung, das Reale in dieſen Begriffen, d. h. ihr Inhalt; ein Begriff iſt auch der gewöhnlichen Logik zufolge um ſo leerer an Inhalt, je abſtracter und allgemeiner

er ist, desto reicher, je mehr Merkmale, d. h. Bestimmungen, Determinationen in ihn hinein gekommen sind. Das Positive oder der Inhalt wird auch bei Hegel in den ersten abstractesten Begriffen, von welchen die Wissenschaft ausgeht, gar nicht behauptet, sondern vielmehr ihre Leerheit, die nach und nach durch den dialectischen Proceß zu erfüllen sei. Dieser aber kann dieß nicht anders bewirken, als auf die angegebene Weise; daß er es nicht anders kann, und daß es ihm auf diese Weise wirklich gelingt, davon kann der Beweis nur durch die Ausführung selbst gegeben werden. Das Positive oder die Position selbst ist, nach Hegel, weiter nichts als die negirte Negation; anders kann sie selbst nicht gedacht werden.

Uebrigens hat obige Frage allerdings noch einen guten Grund; sie will nämlich eigentlich so viel sagen: alle wirkliche Verschiedenheit des Daseienden beruhe nicht blos auf dem logischen Widerspruche und nicht blos auf contradictorischen Gegensätzen, sondern auch auf conträren, die blos aus der Erfahrung erkannt werden können. Es muß zugegeben werden, daß es im hegelschen Systeme genauer anstatt Widerspruch überall heißen solle Gegensatz; denn streng genommen bedeutet Widerspruch allerdings das rein Undenkbare, Unmögliche und Unvernünftige; was aber Hegel unter Widerspruch versteht, soll gerade als das Vernünftige und nothwendig zu Denkende erwiesen werden; dieß aber ist der Gegensatz, contrapositio. Von solcher Art sollen auch allemal die Gegentheile bei ihm sein; wenn also z. B. von gut und dem Andern, dem Gegensatz von gut, die Rede ist, so hat man darunter nur streng das Nichtgute zu verstehen, was aber noch keineswegs alles mögliche Andere, z. B. grün, süß, viereckig, sondern bestimmt nur nichtgut bedeutet. Beide Begriffe hängen also stets in einem gemeinschaftlichen höheren zusammen. Ein Mehreres hiervon weiter unten in der Naturphilosophie.

Gleichwie wir nun, wenn wir nach dem Entstehen aller Dinge fragen, ein Hervorgehen derselben aus dem uranfänglichen Nichts sehen wollen, und mithin das gänzlich Unter-

schiedslose, das, worin noch gar nichts zu unterscheiden ist, zuerst und vor allen Dingen vor uns sehen müßten, um darin allmählig das Anschießen und Krystallisiren der ersten elementarischen Formen wahrzunehmen, so wird es auch in dem diesen realen Proceß nachbildenden Denken geschehen müssen; es muß uns auch hier, sollen wir Alles bis auf den Grund begreifen, sich Alles erst gestalten, ein Gedanke mit Nothwendigkeit aus dem andern hervorgehen und so die anfangs formlose Leere der Abstractheit sich durch fort und fortgesetzte Determinationen allmählig erfüllen. Der abstractallgemeinste und mithin leerste Begriff wird also hier den Anfang machen müssen. Dieß aber ist der Begriff: Sein überhaupt. Oder wenn die Absicht ist, uns das Entstehen aller Begriffe deutlich zu machen, so ist der Gegenstand der Logik eben dieses Entstehen, und zwar der absolute Anfang selbst, d. i. die Betrachtung, wie überhaupt etwas zu sein anfange; mithin könnte dieser Begriff selbst das erste Problem sein, welches wir zu betrachten hätten. Das Anfangen würde uns aber jedenfalls als ein Uebergehen vom Nichts zum Sein erscheinen, und so hätten wir immer wieder jenes Nichts, von dem schon vorhin die Rede war, d. h. nicht das absolute Nichts, sondern jene Bestimmungslosigkeit und Leerheit des Seins, wo das Sein, in sich selbst noch ganz unterschiedslos, gar keine Prädicate hätte, noch zu gar nichts geworden und von dem Nichts noch ununterscheidbar wäre.

Unvermerkt aber hat in dieser Betrachtung die Dialectik schon begonnen; denn gleichwie der Begriff Nichts undenkbar ist ohne den Gegensatz des Seins, ebenso undenkbar ist Sein ohne Nichts. Sein überhaupt kann nicht anders gedacht werden, denn als nicht Nichts, und Nichts nicht anders, denn als Nichtsein. Eines ist immer nur die Negation des Andern. Es könnte demnach gleichgiltig scheinen, ob mit Nichts oder mit Sein angefangen würde; in der That aber ist es uns nicht um jenes, sondern um dieses zu thun; dieses, das Sein, soll sich uns näher zeigen, nicht das Nichts, welches als absolutes Nichts gefaßt, gar nichts aus

sich erzeugen, gar keiner Erfüllung fähig sein würde. Dagegen ist das Sein das allgemein Positive und Wirkliche. Es entgeht uns hierbei nicht, daß Sein, als bloßes Verbum oder logische Copula weder ein Subject noch ein Prädicat ausdrücke, sondern daß beides dazu noch erst erfodert werde, d. h. daß man beim Sein überhaupt weder sage, was sei, noch wie es sei; das, was ist, das Subject, ist das Seiende, und wie dieß Seiende sei, wissen wir noch gar nicht; wir wissen es blos noch als das zu bezeichnen, dem das Sein (als Prädicat) zukommt. Wir haben hier allerdings nur τὸ εἶναι vor uns, aber Hegel selbst betrachtet dieß auch als Gegenstand, als τὸ ὄν des Denkens, und muß es so betrachten, wenn seine Dialectik überhaupt sich selbst fortbewegen soll; jener Unterschied ist erst von Neueren geltend gemacht werden. Alles, was es giebt, ist; dieß ist das Einzige, was sich von Allem ohne Unterschied behaupten läßt, es ist also das Allerallgemeinste. Wir denken dabei dasjenige, was allen Dingen zukommt, die wirklich sind, ja sogar auch allen Gedanken, in sofern sie wirklich gedacht, d. h. als Bestimmungen einer Menschenseele in irgend einem Kopfe vorhanden sind — sie sind; das ist das allein schlechthin Gewisse, was von Allem prädicirt werden kann, was es giebt; es ist wenigstens, wenn wir auch sonst weiter nichts von ihm zu sagen wissen, und überhaupt noch gar nicht wissen, was es ist. Schon um dieser Allgemeinheit willen würde der Begriff des Seins sich zu dem ersten im Systeme qualificiren; aber wichtiger noch, ja die Hauptsache ist der Umstand, daß derselbe auch der einzige schlechthin positive Begriff ist, der sich zum Anfange qualificirt. Ein System nämlich muß anerkannter Maßen von einem Princip ausgehen, was selbst nicht erst erwiesen zu werden braucht, sondern seine Wahrheit in sich selbst trägt; sonst wäre es kein allererstes Princip. Daher stellte auch die gewöhnliche, sogenannte aristotelische Logik, ingleichen die Geometrie und Arithmetik gewisse Axiomata an ihre Spitze, als welche sogleich als wahr anerkannt werden müßten, sobald sie nur gedacht würden,

und mithin, indem sie selbst keines Beweises nöthig hätten, fähig seien, alles Andere zu beweisen, was sich auf sie zurückführen läßt.

Gleicherweise verhält es sich mit dem Begriff des Seins; denn er bedeutet gerade dasjenige, was gar nicht anders, denn als wahr und wirklich gedacht werden kann; es ist der einzige Begriff, der seine eigne Bürgschaft unmittelbar in sich trägt. Daß das Seiende ist, braucht eben so wenig erwiesen zu werden, als daß die Wahrheit wahr ist; wäre dieß nicht der Fall, so wäre das für seiend und für Wahrheit Ausgegebene nicht das, was der Begriff des Seins und der Wahrheit besagt. Sein bedeutet eben die nicht blos subjective, sondern auch objective Wahrheit und Wirklichkeit selbst. Sein, als dieser von uns jetzt eben gedachte Begriff, ist allerdings auch nur ein Gedanke von uns, ein gedachtes Sein; allein die Bedeutung dieses Begriffs, sein Inhalt, oder das, was wir dabei meinen und denken, ist die, daß er gerade das Nicht-blos-Gedachtwerden, sondern vielmehr das Gegentheil davon, das Für-sich-Bestehen der Dinge anzeigt, das, was Hegel „die einfache Beziehung auf sich selbst“ nennt. Etwas ist wahr oder ist wirklich, sagen wir, wenn wir ausdrücken wollen, daß wir es nicht blos gedacht und uns eingebildet haben, und daß es auch nicht blos ein Schein von etwas Anderem ist, sondern daß es von uns unabhängig, auf sich selbst beruhend dasteht. Kurz: das Sein ist die absolute Position, wie ich sie früher in der Einleitung zu Herbart's System (Seite 65.) näher auseinander gesetzt habe, und hier nicht weitläuftig wiederholen will.

Dieß nun ist der einzige Begriff, der zu einem absoluten Anfang des Systems taugt. Denn er ist, wie gesagt, nicht nur der allgemeinste, sondern auch der einzige, welcher das unmittelbar Gewisse und Wahre an sich selbst bezeichnet, obgleich ich durch ihn noch nicht erfahre, wie dieses Wahre, näher betrachtet, beschaffen sein werde, und mir also bei diesem Sein vor der Hand noch gar nichts Bestimmtes, d. h. so gut wie gar nichts denken kann; denn er ist ja zugestan-

dener Maßen der allerleerste und abstracteste, und deutet mir nur überhaupt an, daß jedes Prädicat, was mit Nothwendigkeit in seine Sphäre verlegt werden, oder aus ihm selbst hervorgehen werde, ebendeßhalb auch in die Sphäre des Seins, d. i. der Wahrheit und Wirklichkeit selbst werde versetzt werden.

In dieser Sphäre ist aber vor der Hand noch gar nichts zu unterscheiden; sie ist zu denken, als das Eine, Allgemeine, ohne Grenzen und ohne Unterschied; sie ist wie der allgemeine Raum, in dem noch kein Punct gesetzt, noch keine Linie gezogen, keine Farbe gebrochen ist; sie ist — um mich dieses Gleichnisses zu bedienen — wie der einfarbige Himmel, in den man hineinschaut. Stellen wir uns vor, er sei gerade nicht durch Wolken oder Sterne distinguirt, nicht durch einen Horizont begrenzt, wir selbst, die Schauenden, reflectirten dabei nicht auf uns — so könnten wir nicht einmal sagen, daß dieser Himmel blau sei, denn keine andere Farbe wäre da, die sich von Blau unterschiede, oder das Blau von ihr unterscheiden ließe; wir würden die Vorstellung von Farbe gar nicht fassen können.

Dieses All-eine, obschon es wäre, wäre doch für uns ohne alles Prädicat, und völlig noch = nichts. Nichts und Sein sind also identisch, oder: gleich der erste und allgemeinste Begriff führt den Widerspruch in sich, von welchem oben die Rede war; er ist das, was er sein soll, und ist doch auch zugleich sein Gegentheil. Ich sehe also, daß der Begriff des Seins, abstract und einseitig festgehalten, in der That ein ungnügender, unbestimmter und ebendarum unwahrer ist; denn, was ich eigentlich damit meinte, das wahre Sein, das, zeigte sich, war nicht darin, er bedeutete nicht das, was er bezeichnen sollte, sondern das, was er bezeichnete, fiel mir wieder zusammen mit dem Nichts; er sollte mir aber gerade das bezeichnen, was gar nicht als nichtseiend gedacht werden kann. Somit kann ich weder den Begriff des Seins noch den des Nichts in ihrer eigentlichen Bedeutung anders fassen und fixiren, als vermittelst des Gegensatzes, den der Verstand zu machen genöthigt ist; ich

muß das Nichts dazu nehmen, und es mit dem Begriff des Seins, zu dem ich zurückkehre, aufbewahren, es zugleich mit festhalten; so habe ich die zwei Begriffe von Sein und Nichtsein in einem Begriffe zusammengefaßt, und zwar in dem Begriffe des Werdens.

Ich sah: weder der isolirte Begriff des Seins, noch der isolirte Begriff des Nichts konnten gesondert festgehalten werden; sie gingen zusammen in den Begriff des Werdens. Dieser Begriff ist die Synthesis der beiden ersten und ist die Wahrheit des Seins. Das wirkliche Sein ist nämlich nur ein Werden; denn alles Sein, was nicht mehr jenes unbestimmte Sein, also nicht ganz und gar gleich dem Nichts ist, hat die Bestimmung des Nichts doch an sich, ist theils Sein, theils Nichts, also Werden; denn der Begriff des Werdens besagt, daß es weder schon ganz ein Sein, noch völlig ein Nichtsein sei, sondern beides zusammen. Der eine Pol war das Sein, der andere das Nichts, der Indifferenzpunct ist das Werden, d. i. der beides befassende Begriff, der Begriff, der die Wahrheit sagt, während es unmöglich gewesen wäre, den ersten Pol, das Sein, als etwas für sich Bestehendes ohne Gegensetzung des andern festzuhalten.

So unfehlbar dieß den Worten nach erscheint, so nahe liegt doch schon hier ein Einwurf. Die Meisten nämlich werden nicht verstehen, wie aus Sein und Nichts, was sie sich gleichsam wie zwei durch eine Linie getrennte Hälften eines unendlichen Ganzen vorstellen, gerade das Werden hervorgehen könne, da sie diese Linie nicht bewegt sehen. Sein, wie sie es vor sich sehen, ist in sich selbst gleichsam ein allgemein Ruhendes, und ebenso das Nichts; mithin ruht auch die Grenze des Seins, und man begreift nicht, woher die Bewegung komme, als welche das Werden doch zu denken ist; denn Werden besagt eigentlich eine Veränderung oder eine Bewegung, die ihre Ursache nicht außer sich, sondern in sich — oder eigentlich: die gar keine Ursache hat, also absolute Bewegung ist. Mit dieser Art, sich die Sache vorzustellen, kann es freilich nicht zu dem gewünschten Ver-

ständniß kommen, weil man die Vorstellung der Räumlichkeit und überhaupt die Weise des sinnlichen Vorstellens noch nicht überwunden hat. Sein und Nichts sollen im Bewußtsein eben gerade gar nicht so dauernd außer einander und neben einander festgehalten werden, sondern ich soll vielmehr im Sein das Nichts zugleich denken, oder ich soll bemerken, daß das Sein selbst Nichts sei, soll also beides identisch setzen, eodem loco. Habe ich nun auf diese Weise das Sein vernichtet, so kann ich doch dabei nicht stehen bleiben, weil der Begriff des absoluten Seins verbietet, es als völlig Nichts zu denken; ich muß also die Identität beider als das Wahre denken, und somit habe ich das Werden oder Schweben zwischen Sein und Nichts. Ich habe also gleich an diesem Beispiel den Beweis, daß überhaupt alles endliche Erkennen, alles abstracte Festhalten eines Momentes ein falsches und vergebliches Betrachten ist, was uns den betrachteten Gegenstand nicht in seiner Wahrheit zeigt. Die wahre Natur des wahren Erkennens hat sich hier anfgeschlossen, nämlich gerade darin, daß ich nicht Endliches Endlichem, was ich der Unterscheidung wegen zwar momentan einander gegenüber stellen mußte, so gegenüber in Gedanken stehen lassen, sondern in die vorige Einheit zurückbringen und als wahrhaft identisch begreifen soll. Ich habe also an diesem Beispiel: Sein, Nichts, Werden, das Symbol oder Schema des Denkens selbst. Das actuelle Denken fesselt oder fixirt sich im Begriff des Seins; es denkt den Gedanken: Alles ist Sein, Sein ist Alles; aber es sieht in diesem Gedanken, dem leeren Abstractum, sogleich, daß es nichts darin, nur eine leere Form hat, es erkennt also dieses Sein an für Nichtssein = Nichts. Gleichwohl kann das, was ist, nicht das reine Nichtsein sein, man meinte vielmehr mit dem Nichts nur ein relatives Nichts oder das Gegentheil des Seienden; das Sein also wird gedacht werden müssen als das Nicht=nichts; mithin, was ich eigentlich dachte, war das Sein, was doch auch zugleich nichts war; ich hatte beides zusammen gedacht; der eigentliche Inhalt,

den ich dachte oder denken sollte, war der einer Identität des Seins und Nichts: dieß aber ist eben jenes Schweben zwischen beiden, was wir mit dem Worte Werden bezeichnen.

Dieß ist der Gegenstand oder das Gedankenobject, das ich vor mir habe. Reflectire ich aber, oder besinne mich darauf, was ich wirklich vor mir hatte, so war es kein wirklicher Gegenstand, sondern es waren nur meine Gedanken; ich hatte im Gegenstande nur meine eigene Gedankenbestimmung und Bewegung; ich erkannte also in oder an dieser nothwendigen Gegenstandsbestimmung wie in einem Symbol oder Schema mein eignes Denkgesetz; da ich nun, wie vorausgesetzt wird, im Gedankenobject nie etwas Anderes oder Mehreres vor mir habe, als was ich eben denkend mache und geistig selbst bin, so zeigt oder offenbart sich mir, daß das Sein, was anfangs für ein ruhendes Sein gehalten wurde, weil es abstract wirklich so fixirt und vorgestellt war, doch sich als unhaltbar und mithin auch objectiv als unwahr erwies, weil ich gleich merkte, daß ich das Sein in Wahrheit nicht so denken dürfe, und daß es nicht so sein könne, wie ich anfangs dachte, sondern daß ich in ihm eigentlich blos nichts dachte; ebenso bei diesem Nichts; ich konnte auch dabei nicht stehen bleiben; ich mußte es zusammenfassen zu dem Begriff des Werdens, und so ist mir nun erst der wahre Inhalt, die wahre Bedeutung des Begriffs Sein vielmehr so erschienen, daß ich nur einsehe: alles Sein ist an sich ein Werden, oder muß als solches gedacht werden. Darin also besteht eben der Unterschied des endlichen Vorstellens vom vernünftigen Denken: im Denken soll und kann ich gar nicht die unterschiedenen Seiten, die Gegentheile, abstract festhalten, sondern sie gehen wieder zur Identität zusammen, nämlich zu einem neuen Begriff, der, obschon eine Einheit der Momente ausdrückend, doch mit dem Bewußtsein dieser Momente, als seines Inhalts, gesetzt oder bereichert ist.

So viel über die erste und schwierigste These, Antithese und Synthese. Das Sein ging über in Nichts, beide zu-

sammen in Werden: Werden also ist eigentlich der richtigere oder bestimmtere Begriff, den ich nun vom Sein habe: Alles Sein ist in Wahrheit ein Werden. Um nun dieses besser erkannte Sein von jenem ersten leeren zu unterscheiden, wollen wir es Dasein nennen, worunter wir nun das wirkliche Sein verstehen.

Allein sobald ich mir wieder den Begriff als Gedankenobject fixire, beginnt auch bei näherem Zusehen, was ich eigentlich in ihm habe, sogleich die vorige Dialectik wieder. Der erste Cyclus ist das Symbol für die folgenden Cyclen, oder eigentlich, das Sein, Nichtsein und Dasein oder Werden kommen selbst in allen folgenden Thesen, Antithesen und Synthesen wieder zum Vorschein, nur in bestimmteren Gestalten und Ausdrücken.

Das Dasein ist bestimmtes Sein, d. h. Sein mit einer Bestimmtheit, die es vom Nichts und ebenso auch vom bloßen Sein, welches = nichts war, unterscheidet. Ich muß mir aber das Nichts, welches, wie wir vorhin sahen, schon mit in das Dasein eingegangen ist, nicht als außer dem Dasein denken, sondern als Negation oder Bestimmtheit (determinatio), im Dasein; diese Bestimmtheit ist die Qualität des Daseins selbst; so weit das Dasein reicht, so weit ist es auch ein solches, qualitativ bestimmtes; nur daß diese Qualität, von der hier die Rede ist, noch gar keine einzelne bestimmte Qualität, sondern nur Bestimmtheit, Negation ganz im Allgemeinen ist. Ich muß mich nicht durch die Partikel da verleiten lassen, hier schon an ein örtliches außer dem Nichts vorhandenes Sein zu denken; das da bedeutet vielmehr ein dieß- oder das-sein, also überhaupt ein bestimmtes Sein in Bezug auf anderes Sein. Diesem Dasein gegenüber tritt also nun als Correlat nicht mehr das Nichtsein, sondern vielmehr ein Andersein auf, von dem sich das Dasein unterscheiden soll; sie stehen einander als aliud-aliud oder ἄλλο καὶ ἄλλο gegenüber. Somit hätte ich denn wieder zwei Momente: Dasein und Andersein. Allein die Dialectik zeigt mir sogleich wieder, daß das Andere nur in Bezug auf das Dasein ein Anderes ist, und daß auch

das Dasein selbst nur gedacht werden kann als ein Anderssein als das Andere, oder im Gegensatz zum Andersein; a ist anders als b, aber b ist eben so viel, nämlich das Andersein als a. In beiden habe ich also nur den einen Begriff eines Andersein, also einer bloßen Relation, oder eines bloßen Daseins in Bezug und durch oder mit einem Andern = ein Für-anderes-sein. Die Vorstellung oder der trennende Verstand stellt sich freilich dieses Dasein und Anderssein als außer einander vor, gleichsam räumlich getrennt; allein auch hier gilt, was oben beim Sein und Nichts bemerkt wurde, das Dasein selbst ist wesentlich Andersein, und da Anderes nur für Anderes oder Eins nur in Bezug auf das Andere dasein kann, so erscheint das ganze Dasein nur als ein Sein-für-Anderes.

Das Sein-für-Anderes aber, sobald ich es für das Absolute, für sich Bestehende halten wollte, zeigt sich sogleich wieder als unangemessen diesem Begriffe; das, was für Anderes sein soll, zumal, wenn es außer ihm kein anderes Sein giebt, muß doch auch — abgesehen von diesem Andern — zugleich an sich sein. Also zeigt sich im Dasein mit dem Sein für Anderes auch zugleich ein Ansichsein. Das Dasein also erhielt sich trotz jener Dialectik doch in ihm. Dasselbe Verhältniß läßt sich durch ein Beispiel aus einer concreteren Sphäre erläutern; es ist nämlich dasselbe, hier nur noch viel abstracter ausgedrückt, was sich später wieder zeigen wird als das Verhältniß von Substanz und Accidenz, oder von Ding und Eigenschaften. Das Ding an sich wird gefaßt als das Andere seiner Eigenschaften, als das, was nur für seine Eigenschaften da ist, und die Eigenschaften als das, was für oder nur in Bezug auf das Ding — was an ihm da ist; aber es zeigt sich — und hat sich uns schon früher erwiesen, daß das Ding nichts Anderes ist, als seine Eigenschaften, und die Eigenschaften zusammengenommen nur die Momente des Dinges sind.

Doch wir müssen ohne Sprung von einer nothwendigen Synthese zur andern fortschreiten, und haben es hier noch

zunächst mit dem reinen Begriff des Daeins zu thun. Ansichsein und Sein-für-Anderes sind die Momente oder innern Unterschiede des Daseins. Das Dasein war uns in diese beiden Momente auseinandergegangen, es ergab sich aber auch, daß diese beiden Momente keines für sich abgesondert existiren konnten, daß sie vielmehr zusammen das wahrhaft Daseiende ausmachten; dieß nun wahrhaft in seinem entwickelten Innern erkannte Dasein nenne ich Realität. Ich sehe nun hierbei ein, daß das Dasein das, was es als Sein für Anderes ist, auch an sich selbst sein müsse, und erkenne die Identität von beiden, indem ich eben diesen Unterschied denke. Es ergeben sich daraus auch schon die für die Folge sehr wichtigen Sätze, daß das Ansich der Dinge, ihr Inneres, nicht für etwas gänzlich Unbekanntes, sondern nur für den Reflex ihres Aeußeren, ihres Seins für Anderes, gelten könne, oder daß das, was man sich als ihr inneres Wesen vorstellt, eben nur die negative Bestimmung gegen ihr Anderes und weiter nichts ist. „Die Dinge, sagt Hegel, heißen an-sich, in sofern von allem Sein für Anderes abstrahirt wird, d. h. überhaupt, in sofern sie ohne alle Bestimmung als Nichtse gedacht werden. In diesem Sinne kann man freilich nicht wissen, was das Ding an sich ist. Denn die Frage was? verlangt, daß Bestimmungen angegeben werden; indem es aber zugleich Dinge an sich sein sollen, d. h. eben ohne Bestimmung, so ist in die Frage gedankenloser Weise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht eine widersprechende Antwort. Das Ding an sich ist dasselbe, was jenes Absolute, von dem man nichts weiß, als daß Alles eins in ihm ist. Was aber das Ding an sich in Wahrheit ist, oder vielmehr, was überhaupt an sich ist, davon ist die Logik selbst die Darstellung“ *). Alle nähere Erkenntniß des Absoluten, meint er, besteht in Bestimmungen, oder Beschränkungen, Einschränkungen oder Negationen dieses so weiten und leeren Begriffs

*) Hegel's Logik 1. Abschnitt, 2tes Cap.

des Absoluten, nämlich des Seins, und eben diese, scheinbar äußerlichen Bestimmungen sind Bestimmungen, Erfüllungen seines Innern; man hat also nicht ein unbekanntes Innere einer äußern Form — ein verschiedenes Ansich, dem für-Anderes-Sein desselben, als etwas Geheimnißvolles vorauszusetzen. Alles was in diesem absoluten Sein etwa potentiell liegen mag, tritt hervor als Unterschiede, innerliche Gestalten und Formen in ihm; es ergiebt sich von selbst, denn eben an diesen Formen, an diesem sich negativ Bestimmen einer Form gegen die andere erscheint der wahrhafte Inhalt.

Nachdem also, wie oben versprochen wurde, die Logik selbst durch ihr eignes Verfahren den negativen Character aller sogenannten positiven Bestimmungen hier schon deutlicher nachgewiesen, kehren wir zurück in den Cyclus ihrer Dialectik.

Die Realität war das Dasein, welches in sich zwei Seiten, oder Beziehungen hat, das Ansich- und Für-anderes-sein. Als solches auf sich sich beziehendes und beides in sich tragendes Dasein erscheint es uns nun als Daseiendes oder als Etwas; es ist mit dieser Doppelseitigkeit in sich selbst auch etwas für sich, Ding, Substanz, Subject; wir haben also daran eine neue Kategorie: die des Fürsichseins. Im Fürsichsein denkt man einestheils ein Sein, welches die Stelle des Subjects vertritt, und ein anderes Sein, welches die des Objects vertritt; denn diese Duplicität oder Insichspaltung liegt in demjenigen, was für sich sein soll; das Etwas also ist das Ansich und das Fürandereres-sein in sich selbst. Erst hatten wir das Sein, dann das Dasein, nun das Fürsichsein. Das Sein bestimmte sich dialectisch durch das Nichts zum Dasein, das Dasein durch Andersein zum Fürsichsein, und das für sich Seiende ist erst Etwas.

Im Etwas sind die Momente, aus denen es besteht, das Ansich und für-Anderes, beide innerlich vorhanden, es ist alles, was es ist, für sich selbst; dieses Für-sich-selbst-sein grenzt es daher von jedwedem Anderen, das seinerseits auch für sich selbst, also auch ein Etwas wäre, ab. Dadurch

wird das ganze Etwas zu einem Endlichen, welches nicht mehr nur für Anderes da ist, und für welches Anderes so gut wie nicht mehr da ist, es ist etwas für sich allein; es verhält sich gleichgiltig gegen Anderes, und Anderes verhält sich gleichgiltig gegen das Etwas, denn dieses Andere ist selbst ein anderes Etwas; beide also sind gegen einander endlich, sind außer einander. Das Etwas also hat eine Grenze, und ist, was es ist, nur innerhalb seiner Grenze; es unterscheidet sich nur durch diese von dem Andern, was seinerseits auch wieder dasselbe ist, was Etwas ist; die Grenze also ist die einzige Bestimmtheit, durch welche das Etwas das ist, was es ist; würde die Grenze aufgehoben, so flösse es wieder mit dem allgemeinen Dasein zusammen; diese Bestimmtheit ist also zugleich seine Beschaffenheit oder Qualität, oder die innere Beschaffenheit des Etwas ist zugleich seine Grenze, indem es nur durch seine Beschaffenheit oder Qualität sich von Andern unterscheidet, und das nicht ist, was Anderes ist, Anderes nicht das ist, was jenes ist; die Beschaffenheit heißt in sofern Eigenschaft eines Etwas, als diese eine eigene, d. i. eigenthümliche, es von Andern unterscheidende Beschaffenheit ist. Diese Bestimmtheit aber, die jedes Endliche zu dem macht, was es ist, ist nicht etwa blos eine ihm durch anderes Endliche äußerlich aufgedrungene, sondern diese Bestimmtheit ist vielmehr Bestimmung, in ihm selbst liegende Natur. Denn das Seiende, was im Etwas ist, ist ja, wie wir sahen, in Wahrheit absolutes Werden, mithin ist das Bestimmtsein des einzelnen Seins oder Etwas ein Sich-Bestimmen, oder Bestimmung, wenn auch noch nicht als ein freies Sich-selbst-Bestimmen erkannt, doch als ein lebendiges, ein aus ihm, aus seinem Ansich hervorgehendes Bestimmen; aber eben darum, weil das Etwas selbst ein Endliches und Anderes gegen Anderes ist, ist auch seine Bestimmung eine endliche oder begrenzte = Schranke oder bestimmte Weise der Existenz des allgemeinen Lebens und Könnens; und hier trifft die Bestimmung jedes Einzelnen wieder zusammen mit dem Begriff, den

jedwedes in sich trägt, oder eigentlich, der jedes Etwas selbst ist — und den es aus sich darstellen soll.

Hiermit ist also wiederum ein Werden, aber im Endlichen als ein bestimmtes Werden gesetzt, d. h. als Veränderung. Das Etwas ist demnach ebensowohl ein Endliches als ein Veränderliches.

Wir sahen: das Absolute war ein ewiges Werden oder sich Verändern; die einzelnen Momente in diesem Werden sind also verschwindende, aus einem Andernsein in ein anderes Andernsein übergehende, jedwede endliche Bestimmung scheint sich aufzulösen und zu zerfließen im Unendlichen, indem das Endliche wieder zu jenem leeren und bestimmungslosen Sein wird, welches gleich im Anfange = Nichts gesetzt wurde, so daß das allgemeine Nichts wieder aus dem Dasein, der Endlichkeit hervorgehe, welche allein als das wahrhaft Existirende erscheint. Die endlichen Dinge also tragen zwar jedes für seinen Theil das unendliche Sein in sich, denn dieses macht ihr Ansich aus, aber außer ihnen giebt es noch ein Unendliches, welches zugleich die Grenze dieser endlichen Dinge ausmacht und in sich bestimmungslos ist. Das Endliche tritt aus jenem oder an jenem Unendlichen und Bestimmungslosen hervor, ohne daß man weiß wie, und ebenso wieder zurück in dasselbe; beide beziehen sich zwar auf einander, aber nur äußerlich, so daß das eine endet, wo das andere anfängt. Diese Bewegung ist nur die eine sich ewig wiederholende langweilige Abwechselung des Endlichen und Unendlichen.

Allein dieses Unendliche, so außerhalb des Endlichen und ihm gegenübergestellt, ist auch nur das von Hegel sogenannte Schlecht-unendliche, das unwahre, unwirkliche; es ist nur jene Abstraction des Verstandes, die wir bei allen früheren Kategorieen kennen gelernt haben. Weder das Endliche noch das Unendliche können sich so gegen einander halten, d. h. als wahr anerkannt werden. Schon die einfache Reflexion kann hier gnügen, daß dieses Unendliche gar nicht in Wahrheit unendlich ist, weil es eine Grenze, und zwar am End-

lichen, hat; es ist ja nur außer dem Endlichen, und hört auf, wo dieses anfängt, mithin ist es nicht unendlich, sondern selbst endlich.

Auch hier wird in der Synthese dieser beiden auseinander gesperrten Begriffsmomente die Wahrheit erscheinen, nämlich das wahre Unendliche, als in sich tragend das Endliche, und mit ihm identisch. Die Unendlichkeit hat das Endliche als ihre eigne Bestimmung in sich; und das Endliche ist — eben weil es in sich Unendliches ist — dazu bestimmt, über seine eigne Endlichkeit hinaus zu gehen; es hebt sich als Endliches selbst auf. Das Unendliche also wird das, was es an sich ist, d. h. seiner Selbstbestimmung nach werden soll und will, erst, indem es sein Gegentheil, sein Anderes, das Endliche wird, und ist im Endlichen nur das Unendliche selbst, es ist, was es ist, selbst, und ist Alles für sich, es ist also unendliches Fürsichsein, in welchem das qualitative Sein vollendet ist.

Erst wenn die Kategorieen der Qualität, nämlich des Seins, des Daseins und Fürsichseins, jede mit ihren dialectischen Momenten zurückgelegt sind, können die der Quantität auftreten, denn diese lassen sich nur nach jenen bestimmen, nämlich die reine Quantität, das Quantum und der Grad; beide aber, sowohl die der Qualität als der Quantität, vereinigen sich dann zu der des Maßes. Doch nur durch die ersteren, die Kategorieen der Qualität, habe ich die Dialectik verfolgen wollen, um an diesen die Methode selbst zu erläutern und zugleich um an der Bestimmung der Unendlichkeit und Endlichkeit noch eine wichtige Grundansicht des ganzen Systems zu eröffnen. Ich müßte weit über die Bestimmung dieser Vorträge hinausgehen und Hegel's Logik durchgängig commentiren, wollte ich den Faden weiter spinnen. Es gnüge daher eine tabellarische Aufzählung der Synthesen, der durch die Dialectik gewonnenen Grundbegriffe oder Kategorieen, um sie etwa mit den kantischen zu vergleichen, und zu sehen, an welcher Stelle diese in dem von Hegel gefundenen Denkorganismus hervorgewachsen. Auf die Kategorieen der Quantität

und des Maßes folgen die des Wesens, nämlich des Grundes der Existenz, der Erscheinung und der Wirklichkeit, wo die der Substantialität, Causalität und Wechselwirkung ihre Stelle finden; nun endlich erst im dritten Theile der Logik wird vom Begriff gehandelt, und zwar erstlich vom subjectiven Begriff im engeren oder gewöhnlichen Sinne, vom Urtheil und vom Schluß, also von dem, was den Hauptinhalt der gewöhnlichen Logik ausmacht. Zweitens ist die Rede vom Begriff in seiner Objectivität, und zwar von Mechanismus, Chemismus und der Teleologie, d. i. der Zweckmäßigkeit, die sich im Organischen offenbart; endlich schließt sich der subjective und objective Begriff zur Wirklichkeit zusammen in der Idee, deren Lehre vom Leben, Erkennen und von der absoluten Idee handelt. Der logische Progreß geht also nicht, wie es scheinen könnte, gleichsam in gerader Linie fort, sondern er bewegt sich im Kreise; gleichwie nämlich die ganze Philosophie in das subjective, objective Moment und die Identität von beiden, nämlich in Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie zerfiel, so zerfällt die Logik wieder in die Lehren vom Sein, vom Wesen und vom Begriff, und so fort jede derselben wieder in sich in immer engern Cyclen. Alle einzelne Begriffe aber müssen, gleich jenen ersten des Seins, Daseins, Etwas u. s. w., durch das Läuterungsfeuer der Dialectik hindurch; sie entzweien sich, und in einer neuen Synthese glänzt einen Augenblick lang der Silberblick des Verständnisses; aber stets trübt und überzieht er sich bei längerer Betrachtung alsbald wieder mit einer Schlackendecke; erst am Ende des ganzen Processes behält nun das völlig gereinigte, lautere und gediegene Metall seinen Spiegel, oder vielmehr, es verwandelt sich zuletzt in das absolut durchsichtige Element der Idee.

Vierzehnte Vorlesung.

(Fortsetzung und Schluß.)

Da das Absolute wesentlich in dem Proceß bestand, welcher den noch nicht daseienden, aber durch seine eignen Gesetze schon bestimmten Inhalt der reinen Begriffsbestimmungen zur Wirklichkeit oder Existenz bringt, und denselben in der Form des äußerlichen Daseins darstellt, um durch diese Darstellung seines verborgenen Inhalts sich für sich selbst zu offenbaren, sich als das Eine, nämlich als Vernunft oder Idee, selbst zu erfassen; so findet die nun zu sich selbst gekommene Vernunft am Ende ihres Processes sich nicht nur an und für sich selbst als reine Denkthätigkeit wieder und stellt sich als solche im abstracten Elemente des Denkens selbst vor — in der Logik — sondern sie erkennt sich auch zugleich in ihrem Andernsein, der Objectivität und Aeußerlichkeit, in der Natur, in welcher, oder welche sie auch ist, aber ohne für sich zu sein. Das Absolute erkennt sich freilich zuletzt als Alles in Allem, nämlich als Geist, als wahrhaft substanziellen Geist, aber dieser Geist hat sich selbst in der Natur Formen gegeben, in welchen er, so lange er nur der Inhalt dieser Formen ist, sich selbst noch nicht erkennt; auch die Möglichkeit dieser Formen lag in ihm, und deßhalb erschöpfte er schaffend auch diese Möglichkeit, er wollte auch als solcher — in seinem Andernsein — sich für sich selber offenbaren. Die Natur für sich ist der Geist in seiner Endlichkeit und Schranke, als Endliches; alles Wirkliche, in sofern es nur wahrhaftig ein Wirkliches ist, ist auch die Idee, aber da Alles in der Natur nur in der Form der Einzelheit existirt, so ist jedes einzelne Sein nur irgend eine Seite der Idee; für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten,

die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisirt. Das Einzelne für sich aber entspricht seinem vollen Begriffe nicht, selbst der einzelne Mensch, als ein Individuum, kann weder reell (als Einsiedler außerhalb des Staates) noch intellectuell seinen wahren Begriff verwirklichen und erfassen, denn sein wahrer Begriff ist eben zunächst die Humanität und weiter die absolute Vernünftigkeit. Eben deßhalb kann auch das Einzelne sich nicht selbst erhalten, sondern findet durch diese Ohnmacht, das, was es dem Begriff nach sein sollte, darzustellen, seinen Untergang als Einzelnes, muß sich mit der allgemeinen Sphäre, der es seinem Begriff nach angehört, zusammenschließen, um als Moment des Ganzen im Ganzen aufgehoben zu werden, denn mehr als ein solches Moment war es auch schon während seiner zeitlichen Existenz nicht. Das einzelne Natürliche, weil es seinen vollen Begriff nicht darstellt, erreicht eben darum auch seinen Entzweck nicht, setzt sich besondere, endliche und ebendarum nichtige Zwecke, die in höheren wieder aufgehoben werden. Die Natur ist die Idee in der äußerlichen Zerfallenheit und Trennung der Begriffsmomente von einander; die Naturwesen erscheinen deßhalb als gleichgiltig gegen einander, einzeln für sich bestehende Wesen, die sie doch der Wahrheit nach nicht sind, und als welche sie sich nicht erhalten können. Die Natur also in dieser Zerrissenheit, die ihre Eigenthümlichkeit ausmacht, entspricht daher auch ihrem Begriffe nicht; sie ist daher auch der Abfall der Idee von sich selbst genannt worden, und der Mensch theilt als selbstsüchtiges Individuum diesen Abfall. Aus einem einzelnen Naturgegenstand, für sich betrachtet, kann man daher auch niemals, wie Vanini aus einem Strohhalm, die Weisheit und Güte Gottes demonstriren wollen; diese kann nur aus dem Ganzen hervorleuchten; das Einzelne aber ist niemals das ganz, was es sein soll, es ist stets in Unangemessenheit mit seinem Begriff, daher hat auch das Spiel der Formen in ihm seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit. In der Natur also haben Zufälligkeit, Ord-

nungslosigkeit, Willkühr ihr freies Spiel; die Ohnmacht der Natur, den Begriff festzuhalten, setzt daher auch der Philosophie Grenzen, so daß es unmöglich ist, so Zufälliges — wie das früher angeführte Beispiel einzelner Gattungen von Vögeln — zu deduciren. Die Natur vermischt in ihren Gattungen allenthalben die festen Grenzen der Begriffe, z. B. durch Mißgeburten, Zwitterwesen u. dergl. Das Höchste, wozu sie es in ihrem Dasein treibt, ist das Leben; aber als nur natürliche Idee ist dieses der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr fremden andern Einzelheit befangen, dahingegen in jeder geistigen Aeußerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist*).

Die Schöpfung der Natur ist also bei Hegel allerdings gleich von vorn herein dargestellt als ein Act der freien Idee. „Die absolute Freiheit der Idee ist, so sagt er**) ohne Zweifel mit Beziehung auf Schelling, von dessen früherer Naturphilosophie er hierin bedeutend abweicht — die absolute Freiheit der Idee ist, daß sie nicht blos ins Leben (blindlings) übergeht, noch als endliches Erkennen dieselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee, als ihren Wiederschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.“ Hegel also schreibt die Schöpfung der Natur der Freiheit und, wie er anderwärts sagt, „der Güte“ des absoluten Geistes zu, und somit statuirt er in der Schöpfung einen freien Willensact der Gottheit, ohne jedoch deßhalb den Pantheismus seines Systems aufzuheben.

Schelling dagegen hat ihm neuerlich gerade hierin einen Abfall von der logischen Consequenz des Systems vorgeworfen. Was nämlich bei Schelling das lebendige Subject

---

*) Encyclop. §. 213 u. 248.

**) Ebend. §. 244.

und Princip der Bewegung ist, das ist bei Hegel der logische Begriff, dem „durch die seltsamste Hypostasirung oder Fiction“ eine nothwendige Selbstbewegung zugeschrieben wird. Diese Selbstbewegung des logischen Begriffs, die ebendeßhalb keine andere als eine logisch nothwendige, d. i. die dialectische sein konnte, „hielt, wie vorauszusehen, so lang vor, als das System innerhalb des blos Logischen fortging; so wie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialectischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht warum — wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres blos logischen Seins zu unterbrechen — beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinanderfallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. — Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst, ist eine Fiction, denn dieser Uebergang zur Natur ist nicht mehr ein dialectischer, sondern ein anderer, für den es schwer sein möchte, einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie giebt, und für den auch der Erfinder selbst in seinem System keine Kategorie hat. — Dieser Versuch, mit Begriffen einer schon weit entwickelten Realphilosophie auf den Standpunct der Scholastik zurückzugehen, und die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff anzufangen — hat wenigstens gedient, aufs Neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen“*).

Bei Schelling also erblickt sich dieselbe Vernunft, die im Menschen zu sich selbst kommt, in der Natur auf einer noch niederen, bereits historisch vorausgegangenen Stufe wieder; dieser unvollkommene Zustand des Seins, den wir in der Natur als in einer großen Ruine unvordenklicher Vergangenheit noch als gleichsam erstorbenen Geist sehen, dieser

*) Schelling's Vorrede zu: Victor Cousin über franz. u. deutsche Phil. S. XV.

unvollkommnere Zustand mußte aus dem allgemeinen Progreß, also daraus erklärt werden, daß vernünftiger und nothwendiger Weise das Schlechtere dem Besseren voran, das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren — aber nicht umgekehrt — hervorgehen sollte. Schelling gesteht es zu und sagt es ausdrücklich, daß wir a priori nichts von der Natur wissen würden, er nimmt die Empirie gleich anfangs mit auf in sein System; Hegel thut dieß nicht, sondern construirt in abstracto a priori; dennoch ist auch für ihn die Natur da und nicht hinwegzuläugnen, er muß sie also postliminio in sein System aufnehmen, ohne ihr doch vorher darin eine gehörige Stelle vorbereitet zu haben. Es sollte in seinem Systeme alles genau dem Begriff, welches der einzige Baumeister ist, entsprechen, die Objectivität genau der Subjectivität, es sollte Alles, wie es sich wissende Vernunft ist, auch so existirende Vernunft sein, und dennoch sieht er sich genöthigt, empirisch anzuerkennen, daß dem nicht so sei.

Der Geist, welcher im Menschen selbstbewußt wird, erblickt sich im All noch nicht selbst wieder, so lange er noch in der Schranke der Subjectivität und Individualität befangen ist; er sieht in der Natur noch nicht sein eignes Werk, sondern ein noch unüberwundenes, ihn selbst beschränkendes Anderssein, auf welches er als auf eine vorgefundene Objectivität mit seinem Wissen und Wollen, in theoretischer und practischer Hinsicht sich bezieht, so lang er die Sphäre der Endlichkeit noch nicht durchbrochen, den Schleier noch nicht zerrissen hat, der ihm die große Einheit seiner mit dem Allgemeinen verbirgt. Erst nachdem er sich als die absolute Idee erkannt und seine Individualität so wie Subjectivität als ein bloßes Moment im großen Ganzen, als das Unwesentliche am Wesen von sich abwerfen gelernt, dann erst erscheint er sich in seiner Wahrheit als universelle Vernunft oder, wie es Hegel auch nennt, als allgemeines substantielles Selbstbewußtsein. Hiervon handelt nun weiter der dritte Theil des Systems: die Philosophie des Geistes.

Der Geist, die absolute Idee, die Gottheit oder sich selbst wissende und zugleich existirende Vernunft ist das, was wahrhaft existirt und sich als solches anerkennt. Dieser substantielle und zugleich wissende Geist ist die absolute Macht, der allwaltende freie Wille, er ist Alles in Allem. Dieß ist die Freiheit der Idee in ihrer vollständigen real-idealen Existenz. Dieser Geist stellt nun die Fülle seiner Macht, all das Unendliche, was er vermag, dar an sich selbst, er ist also das All-eine in der Form endlicher, individueller Geister. Unsre Seelen sind blos Momente, Gedanken von ihm und in ihm. Das Wahre also ist, daß es einen allgemeinen substantiellen Geist, ein allgemeines existirendes Selbstbewußtsein desselben, eine allgemeine Macht und Vernunft giebt; dieß ist das Wahre; wir freilich, die wir jeder nur ein einzelnes Moment desselben sind, begreifen dieß zwar endlich auch philosophisch, aber sonst kommt uns doch immer diese Individualität an uns als die Hauptsache, als das Wesentliche vor, was jeder sein Ich nennt; für den allgemeinen Geist, sind diese Individualitäten nur unwesentliche, verschwindende Momente an ihm; etwa wie unser Einer als selbstbewußtes Ich zwar nothwendig bald bei diesem bald bei jenem einzelnen Gedanken verweilt, ohne daß doch diese einzelne Gedankenbestimmtheit in seinem Geiste irgend ein wahres und bleibendes Sein hätte. Das eigentliche wahre Wesen ist der absolute Geist, der in allen einzelnen Gestalten existirt, und durch den diese existiren. So ist die Menschheit zusammengenommen das Wahre und Wesentliche, gleichsam das Elementarische, woraus alle Menschenindividuen bestehen; die Vereinzelung in Individuen ist an sich das Unwesentliche; das Wesentliche in jedem Menschen ist der allgemeine Character der Menschlichkeit und Vernünftigkeit; die Einzelheit, Persönlichkeit, das, was jeden von Andern individuell unterscheidet, ist die Schranke und das Unangemessene für den allgemeinen Begriff und Zweck, den jeder in sich trägt. Das absolute Wesen will ja in den individuellen Gestalten, Schranken oder Negationen, zu denen es sich besondert, im endlo-

sen Processe nur sich selbst darstellen und seiner bewußt werden; was könnte ihm darauf ankommen, eine einzelne Form, in der es sich ausgedacht, länger zu halten? Es kann ihm nichts verschlagen, in welchen besonderen Menschenseelen es lebt und denkt, zumal da alles Besondere und Einzelne als solches ihm unangemessen ist; es denkt und lebt fort, indem es diese einzelnen Formen — wie wir einzelne Gedankenbilder — im reißenden Wechsel faßt und wieder fallen läßt; es erhält sich dabei im dialectischen Dreischlag seiner Bewegung, und gerade wo und wann diese aufgehalten würde, wo also nicht mehr Entstehen durch Vergehen wäre, da wäre der Tod — das Nichts. Der Fluß fließt fort und kehrt in sich zurück, und ist eben nur dadurch Fluß, daß tausend Wellen in jedem Augenblick sich heben und senken. Wir sind die Wellen, die versinkenden, aber wir sind jeder an seinem Theil auch mit der Fluß; das Wesen in uns wird nicht vernichtet, nur die Bestimmtheit, die geistige Gestalt, nämlich die individuelle, oder die Einzelheit, die wir insgemein unsre Persönlichkeit nennen; aber es wird von uns Vernünftigen gefordert, daß wir diese unserm wahren Wesen unangemessene Form der Einzelheit verachten und aufgeben lernen ohne Schmerz, ja uns nach der Wonne des Eintauchens und Uebergehens in die Wahrheit des Seins sehnen lernen.

Und diese selbstsüchtige und falsche Persönlichkeit der Einzelnen giebt sich auch mit Cultur und Sitte hienieden von selbst immer mehr auf, oder soll es wenigstens. Erstlich nämlich tritt der allgemeine Geist freilich nur als in der Form der Einzelheit und Individualität auf, er kommt nur im Einzelnen zu sich, und hält sich, mit dieser Form behaftet, nur für Einzelne. Zweitens aber macht er sich, obwohl in dieser Form verharrend, doch als allgemeiner mehr und mehr geltend in allgemeinen bürgerlichen, rechtlichen und sittlichen Instituten, als sogenannter National- und Zeitgeist; die Vollendung aber erreicht er drittens als absoluter Geist und als solcher anerkannt in Kunst, Religion und Philosophie. Die erste Stufe ist die der Subjectivität des Geistes;

die Lehre davon umfaßt die Anthropologie, Phänomenologie (nämlich des Bewußtseins) und Psychologie; die zweite ist die des Geistes in seiner Objectivität, wohin das Recht, die Moralität und Sitte gehört; die dritte endlich ist auch hier wieder die Zusammenfassung der beiden ersten, des subjecti= ven und objectiven Momentes, womit die Manifestation des Absoluten und der Kreislauf des Systems vollendet ist, in= dem das Absolute nun vollständig in seiner ganzen Fülle auch für sich das geworden ist, was es an sich vom Anfang war, und als solches heißt das Absolute erst Geist, denn Geist ist nur in sofern Geist, als er für sich selbst, d. h. selbstbewußt ist.

Erstlich also auf der Stufe der Subjectivität existirt der Geist noch nicht als solcher, noch nicht als allgemeines Selbstbewußtsein, sondern er existirt nur noch als einzelne Seelen, in der Form der Vereinzelung; diese einzelnen See= len tragen oder geben sich diese Form der Einzelheit und Individualität in ihren Leibern, denn der Leib ist nichts An= deres als die äußerliche Seite der Seele, welche die Iden= tität des Innern und Aeußern ist. Die Seele aber erhebt sich zweitens zu der Stufe des Bewußtseins, sie wird denkendes Subject, Ich, und erkennt auch Andere als denkende Sub= jecte, als das Gleiche mit sich an, d. h. sie findet sich in Andern wieder als dasselbige, sie erkennt sich als die allge= mein waltende und seiende Vernunft, welches eben die wirk= lich existirende Macht, der allgemeine, nicht blos subjectiv in Einem, sondern für jeden Einzelnen auch objectiv in al= len Andern existirende Wille ist. Die allgemein existirende Vernunft erscheint also hiermit nicht blos in ihrem theoreti= schen Momente als allgemeines Sich=selbst=Wissen, Selbst= bewußtsein des Geistes, sondern auch als allgemeines eben= sowohl subjectives als objectives Wollen, d. h. in ihrem prac= tischen Momente.

Hier nun können wir zunächst noch einen Blick auf das berufene Naturrecht Hegel's werfen, welches er, nächst der Logik, am vollständigsten ausgeführt hat. Wir müssen uns

aber hierbei in Gedanken vorläufig erst von der Eintheilung losmachen, welche die sogenannte practische Philosophie in andern Systemen hat, nach welcher sie gewöhnlich etwa in Moral, Rechtslehre und Politik zerfällt. Hier findet eine ganz andere Stellung statt. Das erste und allgemeine Moment ist der objective Wille als solcher, wie er sich für jeden Einzelnen im Volke äußerlich durch Gesetze, Einrichtungen und namentlich durch das geltende positive Recht ausspricht. Dieses gilt zwar und wird angesehen als der allgemeine Wille, aber zugleich auch als Zwang für jeden einzelnen individuellen Willen. Das zweite Moment also ist die Beziehung dieses Gemeinwillens auf den besondern des Individuums, welches jenen als solchen anerkennt und sich zu dessen Realisirung verpflichtet fühlt; er ist also in dem Einzelnen vorhanden als Pflicht, und dieß ist die Sphäre der Moral; die Synthese endlich von beiden, wo der allgemeine Wille auch völlig zum Willen und Thun der Einzelnen geworden und als solcher in seiner Wahrheit besteht, d. h. verwirklicht wird, ist die allgemeine herrschende Sitte. Jener objective Wille heißt auch der unpersönliche, auch der substantielle Wille. Dieß hat den Sinn: was wir uns gewöhnlich bei dem Worte Wille denken, ist der persönliche Wille eines Individuums, und als solcher ruht er in der Subjectivität, im Gemüth desselben. Der wahre vernünftige Wille aber, wie er sein sollte, ist dieß noch nicht, sondern oft ein unvernünftiger, verkehrter Eigenwille, Willkühr. Der wahre Wille, der mit der allgemeinen Freiheit besteht, und diese eigentlich selbst ist, der absolut vernünftige Wille, der das allgemein Mögliche, Gute und Rechte ausspricht, dieser ist in den einzelnen Subjecten noch nicht erwacht, er ruht noch in seiner Verborgenheit, ist noch nicht anerkannt; er ist hier nur noch in seiner Subjectivität, als das, was werden soll. Wohl aber spricht sich dieses allgemein vernünftige Wollen bereits in allgemeinen Gesetzen und Einrichtungen aus, die der Willkühr und dem subjectiven Willen jedes Einzelnen objectiv vorschweben, zunächst noch als ein fremder Wille, der nicht sein

eigner ist. Gleichwohl ist dieser objective Wille doch zugleich anerkannt als der Gesammtwille aller Einzelnen im Staat, d. i. das anerkannte Recht. Das Recht also ist eigentlich das allgemein Gewollte, als ein objectiv Anerkanntes; es besagt eigentlich zunächst noch nicht, daß es jemand wirklich will, sondern nur den Inhalt, der gewollt wird, und ebendeßhalb heißt es der substantielle und objective Wille. Er ist eigentlich der Wille des Absoluten, also ist er in keinem Individuum ganz, doch in allen zusammen wirklich vorhanden; er ist da, aber jedes Individuum sieht ihn nur noch von der Seite an, an welcher er nicht der eigne, sondern der Wille der übrigen Andern, ja als vorhanden erscheint, ohne überhaupt ein persönlicher Wille zu sein.

Hier aber zeigt sich sogleich wieder ein einleuchtendes Beispiel, woran sich die oben in der Logik dargestellte Dialectik bewährt, deren Hauptsatz es war, daß weder das eine noch das andere Moment eines Begriffes, abstract festgehalten, Wahrheit und Wirklichkeit habe, sondern nur beide entgegengesetzte in ihrer Vereinigung; oder, was ebenso viel ist: das Allgemeine existirt nur im Einzelnen, das Unendliche nur im Endlichen und umgekehrt, nicht jedes für sich außer dem andern. Auch diese beiden Momente, Recht und Pflicht, existiren keines für sich wahrhaft; denn das Gewollte oder der objective Wille, das Recht und die ganze Staatsverfassung, existirt doch in der That nur in sofern und so lange, als es von Einzelnen wirklich gewollt und realisirt wird; und derselbe Fall ist es mit der Pflicht; diese, die Anerkennung, welche das objective Recht in der Subjectivität der Einzelnen findet, kann doch auch nur wirklich im Herzen der Bürger vorhanden sein, in sofern ein Objectives, ein Recht und Gesetz da ist, das mit dem Character der Heiligkeit im Innern der Staatsbürger bekleidet werden kann. Das Recht — so nimmt man es gewöhnlich — ist etwas Abstractes, eine bloße Idee; es soll blos der Wille der Gesammtheit sein. Dadurch aber würde das individuelle Wollen aller einzelnen Subjecte ganz ausgeschlossen, das Recht existirte

nirgends. Dieß ist eben die Unwahrheit, die jede Abstraction an sich hat. Denn wollte zu irgend einer Zeit wirklich kein Individuum das Gesetz, so wäre das Gesetz nirgend in Kraft, es wäre in der That gar nicht mehr Gesetz, sondern es existirte nur noch etwa als beschriebenes Pergament. — Verwandelte sich dagegen anderseits der allgemeine Wille, das Recht oder Gesetz vollkommen in den persönlichen Willen jedes Einzelnen, so schwebte den Einzelnen nichts mehr als Gesetz vor, sondern sie befolgten blos ihren eignen Willen und Trieb; dieser Eigenwille könnte nicht mehr als ein fremder, höherer angesehen werden, mithin auch die Befolgung nicht mehr gelten für Legalität, Aufopferung, Entsagung aus Scheu vor dem Höheren und Geheiligten. Mithin kann weder dem Rechte in der Form der bloßen abstracten Idee je eine Wirklichkeit zukommen, noch kann es ganz zum Willen der Einzelnen werden, ohne daß es dabei seinen Character als Recht aufgiebt, sondern beide Momente, der objective und subjective Wille, haben ihre Wahrheit erst im Ethos, d. i. in der Sitte und Gewohnheit der Völker, wo der Einzelwille die Regel befolgt, weil er sich scheut, sie zu verletzen, also immer als eine Regel oder Gesetz betrachtet, und doch daran nur seinen eignen Willen befolgt, seine eigne Freiheit realisirt. Das Gute aber ist dasselbe, was die vernünftige Freiheit ist, in sofern diese dem Subject als Pflicht erscheint; Sittlichkeit oder Moralität ist die aus diesem Verhältniß entspringende wirkliche Sinnesart der Individuen, und mithin sind beide Momente in der vernünftigen Freiheit enthalten, welche die Existenz des subjectiven und objectiven Geistes, oder die sittliche Substanz ist. Wir haben also das Absolute hier in sofern tiefer seiner Natur nach erfaßt, als wir es zur Sittlichkeit bestimmt, frei durch sich selbst, seiner Natur nach bestimmt sehen, die eben sowohl als Freiheit, denn als Nothwendigkeit gedacht werden kann. Als solcher, und weil diese Bestimmung in ihm liegt, sammelt sich der Geist gleichsam aus der Zerstreuung seiner Momente, aus dem Sein in individuell für sich bestehenden Per-

sönlichkeiten zuerst zur Familie; Familien einigen sich zur bürgerlichen Gesellschaft, zum Staat; als Staaten der Völker, die in Selbstständigkeit verharren und sich gegenseitig darin behaupten, lebt oder durchläuft der Geist zeitlich verschiedene klimatisch bestimmte Formen, die sich successiv wiederum dialectisch gegen einander verhalten, und in diesem Ablauf die Weltgeschichte und zugleich das Weltgericht ausmachen. Alle einzelne Völker- und Zeitgeister sind sonach nur einzelne Bestimmtheiten und Momente, die sich zum Gesammtbewußtsein oder Weltbewußtsein des absoluten oder Weltgeistes aufheben, welches derselbe in und während dieses Processes, der er selbst ist, von sich erhält, in der absoluten Idee, in welcher der an sich seiende Begriff des Geistes sich vollständig realisirt, und als solcher zum Wissen seiner selbst kommt; denn er ist in jedem Stadium seines ewigen Processes zugleich eben so sehr in sich seiende, als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität. Er schaut sich also zugleich an: erstlich als das Ideal, d. i. sich in äußerer Gestaltung; die Gestalt ist hier die Hülle oder das Symbol der absoluten Idee, die sie trägt. Dieß ist die Sphäre der Schönheit und Kunst. Zweitens, sich über die sinnliche Anschauung erhebend, ahnt und sieht der unendliche Geist sich selbst, als solchen, aber noch aus dem Gesichtspuncte der endlichen Wesen; er erblickt sich als den absoluten, aber da er selbst in der Form der endlichen Geister existirt, so erblickt er sich — oder erblicken, denken ihn die Menschen — sich gegenüber als das Andere der Endlichkeit, als das von ihnen geschiedene Unendliche. Dieß ist die Sphäre der Religion, oder vielmehr der verschiedenen religiösen Standpuncte, welche hinwiederum durch das Christenthum, welches ihre Vollendung und ebendarum zugleich der Uebergang in die Speculation ist, drittens zum absoluten Sich-selbst-Wissen, oder zur Philosophie führen; welche als solche die drei Momente und namentlich auch den Inhalt des Christenthums in sich aufgehoben enthält, aber nur in anderer Form; die Religion nämlich enthält sie nur in der des Verstandes, wäh-

rend die Philosophie Alles in der absolut vernünftigen sieht, sofern zuletzt auch der endliche Geist sein Wesen als den absoluten Geist, oder indem der absolute in endlichen Geistern sich als den absoluten erfährt und erkennt, mithin das Identitätsverhältniß ihm klar aufgeschlossen ist. In christlicher Form und Sprache findet sich schon der ganze Inhalt der Philosophie — nämlich dieser Identitätsphilosophie — eingeschlossen. Das was uns die Logik lehrte, nämlich die geistige Thätigkeit rein als solche für sich allein betrachtet, diese geistige Thätigkeit erscheint in der Sphäre der religiösen Vorstellungsweise als Gott für sich allein, als der Ewige, vor Erschaffung der Welt. Das freie Uebergehen in ein Anderssein, in die Objectivität der Erscheinung, und das Sein der Idee in ihrem Anderssein, also der Inhalt (oder eigentlich die Voraussetzung) der Naturphilosophie, ist die Erschaffung, Erhaltung und Regierung der Welt. Der Inhalt der Geistesphilosophie, d. i. die Erkenntniß der Identität des Endlichen und Unendlichen, dieses im Schluß sich Wiedervereinigen des subjectiven und objectiven Momentes des Absoluten — diese Wiedervereinigung ist in der Religion dargestellt als die Versöhnung, nach welcher der Gott, welcher zugleich der Vater und der Sohn war, nun auch in der mit ihm wiedervereinigten Gemeinde der heilige Geist oder die unendliche Liebe ist, welche Seiten der Gottheit — des Subjects — und Seiten der Menschenwelt — von der objectiven Seite — sich selbst entgegenkommt und sich mit sich zusammenschließt. Das absolute, leere, noch unwirkliche blos ideelle Sein, welches doch der Begriff und Grund von allem existenziell Hervortretenden ist, der ewige verborgene Vater, und das existenziell Hervorgetretene, die objective Offenbarung jenes ersten Momentes, der Sohn — beide finden in jenem dritten Momente als in ihrer Aufgehobenheit zur wahrhaftigen Einheit, die sie an sich selbst sind, ihre Wahrheit, nämlich im Geiste, oder in der absoluten Idee, die als existirendes Wissen, und als sich selbst wissende Existenz die absolute Vernunft — das Absolute ist, wie es sich nun am Ende des

Kreislaufs der Philosophie nicht mehr als das leere, abstracte Sein, sondern in der Fülle seiner Unendlichkeit selbst erwiesen hat.

Hiermit, m. Hochg. Herrn, wäre die übersichtliche Darstellung des historischen Ganges und der Fortbildung der neuesten speculativen Philosophie beschlossen, wozu ich einzuladen, mir die Freiheit genommen hatte. Um sich auch über das letzte der hier characterisirten Systeme vollkommen zu verständigen, fehlte es nur noch an einer treffenden Critik desselben. In der Reihe der vorhergehenden Systeme war allemal jedes später erscheinende zugleich die Critik des vorhergegangenen; denn eine solche kann allerdings nur gegeben werden von einem höheren Standpuncte aus, den sich das philosophirende Bewußtsein der Gegenwart über die nächste Vergangenheit bereits errungen hat, nicht erst zu erringen bestrebt ist. Wir aber befinden uns jetzt noch in der Mitte des Kampfes. Die Unzulänglichkeit des hegelschen Systems wird fast allgemein gefühlt; nur ein kleiner Kern wortgetreuer Anhänger sucht es unverändert zu vertheidigen wider eine Schaar von Gegnern aller Art. Gefährlicher, als jene äußern Feinde, die es nur der Unverständlichkeit und der pantheistischen Resultate wegen hassen, möchten ihm die eignen Schüler werden, welche es, der inneren Schwächen kundig, mit den Waffen seiner eignen Dialectik bekämpfen.

Im Allgemeinen stehen die Angelegenheiten so: Als erklärte Feinde der ganzen speculativen Richtung, welche die Philosophie seit Fichte genommen hat, mithin des Pantheismus und der Methode desselben, sowohl der intellectuellen Anschauung Schelling's als der Dialectik Hegel's — als solche sind in neuster Zeit die Herbartianer aufgetreten, und wenn es gilt, Partei zu ergreifen, möchte sich wohl der größte Theil der früheren Kantianer immer noch lieber zu diesen als zu jenen, den Speculativen, schlagen, die unter sich selbst wieder in mehrere Parteien zerfallen, unter welchen

man Hegelianer, Neuschellingianer und eine dritte vermittelnde, in sich selbst aber wieder sehr mannigfaltig schattirte Partei unterscheiden kann. Die letzte nämlich besteht im Allgemeinen aus solchen Denkern, die in Schelling's Ideen zwar einen vollwichtigen Gehalt von Wahrheit anerkennen, mit Schelling's Methode aber, denselben zu Tage zu fördern, unzufrieden, zu diesem Zwecke die hegelsche Dialectik, aber auch diese nicht ohne mehr oder weniger Modificationen herüber nehmen. Mit dieser hoffen sie den dialectischen Zauberkreis Hegel's selber durchbrechen und über die trostlosen Resultate des kahlen Pantheismus und der allgemeinen Sterblichkeitslehre aller endlichen Persönlichkeit hinaus in ein Gebiet höherer Wahrheit, nämlich der Persönlichkeit und Freiheit vordringen zu können. Die pantheistischen Ansichten werden hierbei auf das Mannigfaltigste, größtentheils aber doch so modificirt, daß einestheils zwar nicht eine entschiedene Außerweltlichkeit und reelle Ausgeschiedenheit des göttlichen Wesens von dem Wesen der Welt, anderseits aber doch eine Verschiedenheit der göttlichen Persönlichkeit von den endlichen Dingen aufgezeigt wird, mit welcher sich die christliche Ansicht vertragen zu können scheint. Weder die Zeit erlaubt es, noch ist es meine Absicht, in eine nähere Darstellung oder gar in eine Critik der Leistungen unserer Zeitgenossen einzugehen; denjenigen, welche hierüber Belehrung suchen, schlage ich eine Schrift des jüngeren Fichte vor: Ueber Gegensatz, Wendepunct und Ziel heutiger Philosophie, Heidelberg 1832, und zur Vervollständigung die übersichtliche Darstellung der neuesten philosophischen Schriften, welche Reinhold d. j. in den ersten Blättern der halleschen Litteraturzeitung vom Jahre 1836 gegeben hat.

Am wichtigsten scheint uns bei allen diesen mehr oder weniger selbstständigen Leistungen das zu fast entschiedener Anerkenntniß hindurchbrechende Bewußtsein, daß das Grundgebrechen des hegelschen Systemes in einer Verwechselung der Form mit dem Inhalte, oder in einer gänzlichen Aufhebung, d. i. Vernichtung des In-

haltes in leeren Formen bestehe. Hierin ist man unter den Nichthegelianern so gut wie einverstanden, obschon man es bei weitem weniger über die Frage ist, ob die dialectischen Formeln und Begriffe nur für menschlich-subjective Denkgesetze, die Nothwendigkeit des dialectischen Fortganges für blos subjective Schranke und Eigenheit, oder ob diese zunächst subjective Denkform und Bewegung auch zugleich für die Gestaltungsnorm alles Seins und Wesens der Welt, für allgemeine objective Naturnothwendigkeit — für existenzielle Vernunft gelten könne. Ohne diese letzte Ansicht kann freilich die speculative Philosophie überhaupt nicht bestehen, nur unterscheidet sich, wie gesagt, die neueste Speculation von der früheren schellingschen und der hegelschen aufs Bestimmteste dadurch, daß sie in allen diesen Formen einen absoluten Inhalt, ein Wesen voraussetzt, welches als Grund aller Thätigkeit absolut selbstthätig, mithin frei, und, wie man es jetzt näher ausdrückt, absolute Persönlichkeit ist.

Ohne der Selbstständigkeit mehrerer jüngst empor gekommenen Denker zu nahe zu treten, muß doch bemerkt werden, daß auch hierin, historisch betrachtet, dem Meister Schelling die Priorität der Idee, wenn auch nicht — so viel bis jetzt bekannt ist — der Ausführung gebührt. Jene Idee nämlich liegt unverkennbar schon in der oft genannten Abhandlung über die menschliche Freiheit — leider nur in einem fast undurchdringlich mystischen Schleier, und verwachsen mit Nebenbeziehungen auf gewisse Dogmen der positiven Religion, welche mit jener platonisirenden Ansicht, die oben geschildert worden ist, und mit der Philosophie der Geschichte oder geschichtlichen Philosophie des Meisters aufs Innigste zusammenhängen. Characteristisch aber ist jedenfalls, daß Schelling diese seine spätere Richtung vorzugsweise das System der positiven Philosophie der Freiheit nennt, zum Unterschied von dem hegelschen, welches er als das der rationalistischen Nothwendigkeit bezeichnet.

Wenn ich mir nun am Schlusse dieser meiner Vorträge erlaube, diejenige Wahrheit, welche ich vorhin als tiefere Ah-

nung und zum Theil schon als deutlich ausgesprochenes Bewußtsein des Zeitalters bezeichnete, auch nach meiner Weise, d. h. in der Form, wie sie mir gerade am faßlichsten hervortritt, darzustellen, so geschieht dieß natürlich ohne alle Prätension der Originalität in der Sache, am allerwenigsten aber etwa mit dem eitlen Gedanken, damit gleichsam jenen Schlußstein herbeizubringen, der dem Ganzen noch fehle. Einen solchen Schlußstein hat jedweder — von Thales an bis auf Hegel — dem Ganzen aufsetzen wollen, und immer ist es der Stein gewesen, von dem es heißt:

— — — — „Glaubt er ihn aber
Schon auf dem Gipfel zu drehn, da mit einmal stürzte die Last um,
Hurtig hinab mit Gepolter entrollte der tückische Marmor."

Ueberblicken wir noch einmal aufmerksam und möglichst unbefangen den Gang der Philosophie — auch nur der neuesten seit Kant — in ihren stets erneuten Wendungen, so muß es sich uns fast aufdrängen, daß eben dieß nach entgegengesetzten Seiten Aus- und Wiedereinlenken, dieses Schwanken selbst einen nicht gehörig erkannten Grund haben müsse, der so wie Bedingung ihres Fortschreitens, so auch die Ursache ihrer stets einseitigen Extravaganzen sei. Gleich im Anfange habe ich, wie man sich erinnern wird, die Systeme seit Kant in zwei von Kant aus divergirende Reihen gestellt, so daß einerseits Jacobi und entschiedener nach Herbart, anderseits Fichte, Schelling und Hegel zu stehen kamen. Der Grund dieser Dichotomie lag nach meiner Ansicht darin, daß diese beiden Parteien das Absolute, d. h. gleich das erste unentwickelte Princip der Philosophie, jede von einer andern Seite faßte. Sehe ich recht, so hat sich einerseits in Herbart, anderseits in Hegel durch eine diesen Denkern nicht genug zu dankende Consequenz das Resultat dieser Einseitigkeiten so deutlich und unumwunden herausgestellt, daß man eben darin die Einseitigkeit erst recht erkennt, und in ihr zugleich den Grund, warum keine von beiden Richtungen zu einem befriedigenden Resultate führen konnte. Schon

durch Kant war der Riß geschehen, aber die beiden Hälften waren in einem Systeme noch einander gegenüber stehen geblieben; man hatte noch eine Duplicität, ein Sein (das Ding an sich) und außerdem das Denken; wenn auch in dieser Gestalt unvermittelt und ebendeßhalb unbefriedigend — so war doch da, was man suchte; und daher wenden sich noch jetzt so Viele fast instinctmäßig zurück zum verlassenen Criticismus. Aber mit Kant, sage ich, war auch der Riß geschehen; consequent durchgeführt, konnte sein System nur auf Kosten des Realismus sich in Idealismus ausbilden; denn er hatte von dem Ding an sich, d. h. vom Seienden im Gegensatz zum Denken, gar wenig oder nichts Erkennbares, ja nicht einmal Denkbares mehr übrig gelassen; er hatte nicht etwa nur das objective Sein als etwas schlechthin Unerkennbares bezeichnet, sondern auch das subjective, die Seele, als ein bloßes Abstractum dargestellt.

Fichte wurde also consequenter Weise ein kantischer, d. h. transscendentaler Idealist. Seiner Wissenschaftslehre, d. i. seiner theoretischen Philosophie nach, gab es nichts unmittelbares und überhaupt für die Philosophie nichts, als subjective Thätigkeiten. Man denkt bei dem fichteschen Idealismus insgemein nur daran, daß ihm die äußerlichen Objecte, die Nichtiche, für bloße vom Ich selbst erzeugte Bilder und Gedanken galten; man muß sich aber besonders daran erinnern, daß das fichtesche Ich selbst nur aus Thätigkeit bestand, ohne einen substanziellen Kern; es war ihm blos Selbstbewußtsein, eine Concentration intellectueller Thätigkeiten, und jedes substanzielle Sein sollte eben nur als Thätigkeit und Denken, als Gedanke und als Gesetz des Denkens begriffen werden; somit hatte er innerlich und äußerlich den letzten Rest des kantischen Dinges an sich hinweggetilgt.

Diesem Idealismus gegenüber trat Jacobi mit der Behauptung auf, daß ein reales Wesen, nur nicht unmittelbar wahrnehmbar, aber sich uns immerdar offenbarend, in und außer uns existire. Er hielt sich also vorzugsweise an die andere Seite der kantischen Darstellung, an das Ding an

sich, und dieß war ihm die Hauptsache, denn es verbarg die Fülle alles Werdenden. Herbart faßte diesen Begriff unter der Kategorie der Substanz oder des Seienden noch bestimmter auf, und zeigte durch eine consequente Ausführung, was sich damit anfangen ließ. Der Begriff der Substanz aber, streng aufgefaßt, ist der Begriff des schlechthin Seienden, des ewig unveränderlich Einfachen, auf sich selbst Beruhenden, nicht Geschaffenen noch Schaffenden; es ist der Begriff des außer allem Wechsel wandellos in sich Beharrenden, das reine Gegentheil von allem Werden, aller Veränderung, Bewegung, Leben. Ebendeßwegen konnte dieses System auch durch seine Theorie nicht zu der Idee des Grundes, der Selbstentwickelung, der lebendigen Freiheit und Schöpfung hindurchdringen. Selbst die Vielheit der Substanzen nahm es blos empirisch auf und an.

Fanden wir also bei Fichte den Grundsatz ausgesprochen: Alles ist Denken, Bewußtsein, Thätigkeit, Leben und practische Freiheit, nirgend ist ein substanzielles Sein; so fanden wir bei Herbart im Grunde das directe Gegentheil von diesem allen: nirgend ist reale Thätigkeit, Bewegung und Leben, sondern Alles war und ist, wie es ist, von Ewigkeit her reines Sein, unveränderliche Substanz. Bezeichnen wir nun als den Grundbegriff dieses Systems den der Substanz, so können wir das fichtesche Princip dagegen mit absoluter Thätigkeit, Thun, Actualität bezeichnen.

Schelling nun, der anfangs ganz auf Fichte's Seite stand, sah alsbald die Einseitigkeit ein, daß ein einziges für sich stehendes Wissen der Wahrheit ein wahrer Widerspruch sei, daß vielmehr im Begriff der Wahrheit und des Wissens selbst schon liege, daß diesem auch etwas entspreche, was gewußt werde, der Subjectivität eine Objectivität. Um dieser Idee der Wahrheit willen mußte nun aber auch das Wissen dem Gewußten ganz entsprechen; es mußte ganz mit ihm zusammen fallen und als identisch gefaßt werden können. Diesen Satz gewann Schelling hauptsächlich aus der practischen Philosophie Fichte's, wo das Thun nicht mehr

blos als immanentes Denken, sondern als wirkende Thätigkeit, als Productivität in Zeit und Raum gesetzt worden war. Schelling also faßte das Nichtich gleich dem Ich als wahres Subject, d. h. aber nicht als Substanz, sondern beide nur als Thätigkeit, die gleichsam aus zwei Contrapuncten mit einander in Wechselwirkung geräth. Schelling stellte also gar nicht die beiden Kategorieen des absolut Seienden oder der auf sich selbst beruhenden Substanz, und des absoluten Werdens oder — abstract ausgedrückt — des absoluten Grundes einander gegenüber, um sie als unterschiedene Momente in einem absoluten Wesen zu verbinden; sondern das Doppelte, was sich gegenüberstand, und was er in Eins zurückführte, war die reale und die ideale Thätigkeit; also beiderseitige Thätigkeiten waren ihm im Grunde Eins und Dasselbe, nämlich das Absolute. Auch bei Schelling haben wir es, wenigstens in der früheren Gestalt seiner Philosophie, lediglich mit Thätigkeiten zu thun; das Substanzielle ist nicht mit dieser absoluten Thätigkeit im Princip verbunden, aufbewahrt oder, mit Hegel zu reden, aufgehoben, sondern es ist vielmehr in dieser Thätigkeit ausgelöscht worden; die Kategorie des absoluten Grundes wurde nicht wahrhaft in die Substanz verlegt, sondern an die Stelle der Substanz wurde der absolute Grund gesetzt. Zwar lassen die verschiedenen Ausdrücke, die er nach einander für das Absolute gebraucht hat, die Wahrheit dieser Behauptung zweifelhaft; denn er hat das Absolute nicht nur absolutes Leben, Bewegung, Wollen, Vernunft genannt, sondern sein gewöhnlichster Ausdruck war und blieb Subject-Object; welcher letztere Ausdruck allerdings auf jenes vermißte Substanzielle hindeutet; auch kann man sagen, daß der Geist des schellingschen Systems überall ein solches Substanziell-reales meine und im Hintergrund habe; ja auch dieß muß man zugeben, daß seine Methode, in sofern sie von der hegelschen abweicht, nur darum abweiche, weil sie ein solches substanzielles Wesen voraussetze, von dem Schelling selbst — aber freilich im Widerstreit mit sich selbst — an einzelnen Stellen fast unwill-

führlich, z. B. in der Abhandlung über die menschliche Freiheit, einräumt, es sei dasjenige, was sich mit aller Anstrengung des Denkens nicht ganz auflösen lasse u. dergl.: — allein die Unbestimmtheit der Ausdrücke gestattete hierin ein unwissenschaftliches Schwanken, und am Ende, im Resultate des Ganzen, verschwindet doch zuletzt alles das, was man sich, wie ich schon früher sagte, als das Wesen gedacht hat, dem die Vernunft inwohne; es bleibt eben nur, wie bei Hegel, ein Gesetz, eine allgemeine Wirkungsweise oder Naturnothwendigkeit, die auf den ersten Blick als ein leeres Abstractum anerkannt werden würde, wenn sie nicht zu ihrer Erfüllung oder ihrem Substrate die Selbstthätigkeit, das absolute Leben, mit andern Worten: das practische Moment hätte. Dieses practische Moment aber, was ist es an sich? Es ist durch und durch eben nur jenes absolute Thun und Leben = Denken.

So wird es, wie ich meine, nicht nur begreiflich, sondern auch völlig natürlich und consequent erscheinen, wenn Hegel an die Stelle der ihr Gesetz in sich selbst tragenden absoluten Vernunftthätigkeit mit einem Worte den Begriff oder die Idee setzte; woraus dann wieder eben so consequent der neuerdings von Schelling selbst perhorrescirte Rationalismus oder die absolute Nothwendigkeit folgte, welche der absolute Begriff oder die an sich selbst geknüpfte reine Vernunft, oder das sich selbst erfüllende absolute Gesetz an und für sich selbst ist.

Man könnte Hegel's so wie Schelling's Philosophie lieber einen Spiritualismus als Idealismus nennen wollen, um ihr durch jene Benennung ein real-wirkliches Moment zu sichern. Allein, was kann das Wort Spiritualismus heißen? Es kann zweierlei bedeuten. Man will es hier ohne Zweifel in dem Sinne verstanden wissen, daß spiritus, Geist, das wahre Urelement, das absolute Wesen bedeute, woraus Alles bestehe, Alles hervorgehe; ein Urelement, das man sich nicht als grobe, körperliche Materie, sondern vielmehr als eine energische, ätherische Realität oder, wie man sich obenhin ausdrückt: eine feine Substanz denken soll. Dafern man

den Begriff Substanz hier in seiner Reinheit festhält und nicht etwa unvermerkt mit Substanz in der Kategorie der Materialität — welches nur eine von ihren Gestalten wäre — verwechselt, so möchte gegen eine solche Vorstellungsweise nicht viel einzuwenden sein. Allein sie ist nicht die des hegelschen Systems. Das Wort Geist heißt hier nicht so viel als geistig ätherische Substanz, sondern — und dieß ist seine zweite Bedeutung — so viel als Bewußtsein. Bewußtsein oder Selbstbewußtsein ist aber nur ein Zustand oder eine Thätigkeit, also ein Accidens oder eine Bestimmung und als solche Gegensatz und Correlat von Substanz. Wie könnte auch sonst bei Hegel der absolute Proceß, das ewige, unerschöpfliche rastlose Werden, als die Wahrheit von Allem, als das wahrhaft Absolute selbst aufgestellt werden?

Der Gegensatz, um den es sich jetzt in der Philosophie handelt, ist nicht mehr Realismus und Idealismus. Realismus und Idealismus sind zusammen — weil sie unter dem gemeinsamen Begriff der absoluten Thätigkeit begriffen worden sind — auf die eine Seite getreten; der Gegensatz ist ein höherer, nämlich der der Thätigkeit und der Substanz, oder der Substanz und Form; denn es kommt blos darauf an, daß man Thätigkeit als die Form des in ihm Thätigen begreife, um sich diesen Gegensatz rein darzustellen. Idealismus — wenn man das Wort noch gebrauchen will für ein System, welches jene Substanz nicht anerkennt — kann nichts Anderes bedeuten, als jenes System der absoluten Bewegung, welches in sich freilich wieder einen Gegensatz, aber nur den des Practischen und Theoretischen, oder der realen (raum-zeitlichen) und intellectuellen Thätigkeit und Bewegung hat. Es ist also ein System der absoluten Actualität, oder des Dynamismus, wie wir es oben versuchsweise schon bezeichnet haben, einer Bewegung ohne ein sich Bewegendes, eines Lebens (Infinitiv) ohne ein Lebendiges, eines Seins ohne ein Seiendes.

Ich sage: eines Seins ohne ein Seiendes (εἶναι ohne ὄν); denn gerade dieses Wort: Sein scheint die Schuld

des Mißverständnisses zu tragen, indem es dasselbe einschließt und verhehlt. Sein, als Infinitiv des Zeitwortes, drückt, wie schon früher bei Herbart's System bemerkt wurde, gar nicht das aus, was hier gemeint ist, sondern nur den Zustand dieses Gemeinten; es ist die Position desselben, das Hingestelltsein, oder vielmehr das Dastehen desselben in der Wirklichkeit oder auch im Bewußtsein. Eben deßhalb könnte man sagen: das Sein für sich sei gar nichts, sondern nur dasjenige sei, von dem man sagt, es sei. Was ist denn nun aber dieses Was? Eben dasjenige, was wir durchaus mit keinem Zeitworte — Sein, Leben, Wollen, Wirken — auch nicht mit den abstracten Hauptwörtern: Thätigkeit, Wille, Vernunft, Bewußtsein u. s. f., sondern eben nur mit einem Subjectsbegriff bezeichnen können: das Seiende, Thätige, Lebendige — das Wesen oder die Substanz, wenn wir bei diesem Worte bleiben wollen; es bedeutet den Inhalt, so wie jene Ausdrücke alle nur Formen bezeichnen; es ist also auch ein ganz anderes Was oder Ansich darunter gemeint, als das herbartische, welches nur eine transscendentale Qualität, also wieder nur eine Form, absolut gesetzt, sein soll.

Ein absoluter Inhalt aber muß gesetzt werden, sobald man alle Kategorieen und namentlich auch die des Seins und des Begriffs selbst als Formen begriffen hat; denn eine Form kann nie als für sich seiend, allein, leer, absolut gedacht werden, noch in der Wirklichkeit existiren; sie fordert einen Inhalt und ist selbst nur für, an oder in demselben; ich sage in demselben, als Bestimmung, Qualität, oder wenn man will: Negation; sie ist das Negative, welches ein Positives voraussetzt. Hegel sagt zwar, das Positive sei nichts, als das negirte Negative; dieß ist richtig, wenn von dem Begriffe des Positiven oder von der Art und Weise, wie wir diesen Begriff denkend bilden, die Rede ist. Allein hierin liegt überhaupt ein *πρῶτον ψεῦδος* des Systems. Die Bedeutung des Begriffs ist mit der Bewegung des Begreifens nicht einerlei, obschon es wahr ist, daß im Begriff nichts liegen kann, was wir nicht erst durch eine Denkbewe-

gung hineingelegt hätten; denn wir können ein= für allemal nichts von einem Etwas wissen, was kein gewußtes wäre. Wollten wir z. B. die Dinge betrachten als bestehend aus einem Ansich, das uns völlig unerkennbar, und aus Erschei=nungen oder äußeren Formen, die allein uns bekannt wä=ren, so ist klar, daß dann von dem, was ausdrücklich jenseit alles Wissens gesetzt worden, durchaus gar nichts mehr ge=sagt und gewußt werden könnte. Allein eben dieses so be=stimmte Ansich ist ja gar nicht mehr jenseit alles Wissens gesetzt, sondern es ist wenigstens negativ bestimmt; indem ich von dem Ansich rede, habe ich auch einen — wenn auch noch mangelhaften — doch immer einen Begriff davon, ich weiß, was ich meine. Wüßten wir wirklich gar nicht von diesem Andern oder Jenseitigen, so setzten wir es auch gar nicht voraus, und könnten es nicht einmal negativ bestimmen. Wir wissen also recht gut, was es ist, indem wir es als das in allen wirklichen Formen Gegenwärtige denken. Sobald wir aber dieses Ansich wieder als ein Füruns, als an sich identisch mit dem Begriff betrachten, heben wir seinen wah=ren Begriff auf. Das also, was wir darunter meinen, ist gar nicht zu verwechseln mit Begriff, und sein Begriff ist eben, daß es das Andere jedes formellen Begriffs oder über=haupt jeder Form ist. Wir haben also einen Begriff davon, sollen aber diesen unsern Begriff, d. h. die Art und Weise, wie sich das gemeinte Transscendentale in unserm Geiste ge=staltet, nicht mit diesem selber verwechseln. Diese Verwech=selung aber hat sich seit Fichte in die Metaphysik eingeschli=chen; denn dieser suchte ein absolutes Formalprincip der phi=losophischen Gewißheit — nicht ein reales des Universums —; jenes aber liegt allerdings in der absoluten Thätigkeit des Ich, denn nur diese ist sich, dem Denken selbst, das Unmit=telbare und ist es selbst. Wenn nun aber das Denken, diese absolute Thätigkeit, nachdem es sich mit sich völlig selbst ver=ständigt, sich selber nur als die eine Seite, aber nicht als das ganze Absolute, anerkennt, so weiset es eben dadurch über sich selbst hinaus, und der Weg, den es eingeschlagen, bleibt

zwar der einzig richtige, nämlich durch Denken über die Annahme, daß das Denken selbst das einzig Absolute sei, hinauszukommen; aber es muß nun auch wirklich über sich hinausgehen und nicht in jener Befangenheit verharren. Hegel selbst erkennt die ganze Sphäre der Logik in gewissem Sinne als eine subjective an, nämlich als die des Denkens rein an sich selbst und auf sich bezogen; sie steht als solche der Natur und Geistesphilosophie gegenüber; es giebt also, wie sich von selbst versteht, auch für ihn eine Sphäre des reinen Gedankens. Dieser reine Gedanke erkennt sich selbst für reine absolute Thätigkeit; er muß also auch eo ipso eine jenseitige Sphäre anerkennen, für deren Gegenstände der Gedanke nur Symbol, analoge Thätigkeit — von der er also das Andere ist. Hat sich nur der Gedanke selbst erst deutlich als Form erfaßt, so muß er auch jenes Andere als Wesen erfassen. Was nun gerade das Eigenthümliche des Denkens ist, reine Thätigkeit zu sein, das kann nicht als das Eigenthümliche des Andern, des Ansich oder Wesens erkannt werden, sondern vielmehr als der Unterschied, und beide, das Wesen und die Thätigkeit, gehen zusammen und vereinigen sich im Gemeinschaftlichen, in der Synthese, welche hier das absolut Lebendige ist.

Wenn also Form (Thätigkeit) und Substanz die beiden höchsten Kategorieen sind, so sollte man glauben, Hegel habe mit dem Sein ohne Zweifel den Inhalt (die Substanz), mit der Negation die Form gemeint; allein der Fehler ist, daß Sein in der Logik auch nur Form ist, und zwar die allerleerste, die reine Form an sich, die aber an sich betrachtet = nichts ist. Ebendeßhalb hat auch dieses Sein, objectiv oder an sich betrachtet, durchaus keine Kraft, sich selbst zu etwas zu machen, sondern das Werden, die Bewegung, wird wo ganz anders hergeholt, nämlich wieder aus der Erinnerung, daß dieses Sein nur unser Denken sei. Soll diese Form (das abstracte Sein) belebt und selbstbeweglich — flüssig — werden, so muß das inhaltliche Wesen, die Substanz,

das Seiende, in dasselbe hinein verlegt werden, und dieses selbst als Grund aller Form und Fortbestimmung gedacht werden. Dieß geschieht, indem im Begriff der Substanz überhaupt der der Form überhaupt als inliegend, eingeschlossen, nachgewiesen wird, in sofern nämlich die Substanz nicht anders, als seiend, gedacht werden kann. Diese Substanz aber negirt nicht sich, indem sie Formen, Determinationen an sich oder vielmehr immanent in sich setzt, sondern sie negirt nur die Allgemeinheit ihrer Form, ihres Seins, welches als allgemeine Form vielmehr Unform, Formlosigkeit wäre. Nun aber kann keine Form als existent, d. h. verwirklicht dargestellt werden, ohne die Substanz in ihr, von der sie dargestellt und getragen wird; jede existente Bestimmtheit oder Form also trägt das Moment der Substanzialität in sich, und kann auch in Gedanken, d. h. in der Metaphysik, nicht anders als so für wirklich gesetzt werden. Der reale Inhalt, also das Seiende, obschon er sich nur durch seine Formen als das, was er an sich ist, offenbart, kann doch auf keine Weise gleichsam bei Seite gelegt, und aus einer Wissenschaft ausgeschlossen werden, welche, w die Metaphysik, den Anspruch macht, die Wirklichkeit zu erklären und darzustellen. Gerade nur in diesem Momente, dem Inhalte oder Seienden, dem Positiven, liegt der Quell des Lebens, die Macht und Kraft der Bewegung, nicht in der leeren Form, dem Sein, für sich, abstract betrachtet. Man macht den größten Fehler, den Hegel selbst überhaupt rügt, wenn man mit dieser Abstraction, dem formellen Sein, etwas für sich allein anzufangen gedenkt; und macht man diesen Fehler gleich im Princip, was soll im Fortgange aus dem ganzen Systeme werden? Was daraus wird, hat das hegelsche System zur Gnüge gezeigt: ein reiner in sich selbst lebendig sein sollender Mechanismus leerer Begriffe, eine Symphonie, die sich selbst im luftleeren Raume, d. i. im leeren Sein, spielt; oder ein Weltgebäude, was aus lauter gegenseitigen Verhältnissen, Spannungen, Bestimmungen besteht, ohne ein Etwas, was sich spannt, bestimmt u. s. w.; denn das hegelsche Etwas, obschon es

etwas Solides zu bedeuten scheint, ist dennoch auch nur ein mit nichts gefüllter Ballon.

Doch es ist hier nicht der Ort, diese Ansicht tiefer zu begründen. Für begründet auf allerlei Weise im Bewußtsein der Zeitgenossen kann sie an sich schon gelten. Für einen Theil derselben gnügt es, diese Wahrheit auch nur äußerlich hinzustellen, für einen andern würde die ausgeführteste und abstracteste Behandlung kaum überzeugend sein, indem man uns, vom hegelschen Standpuncte aus, doch nur eines Rückfalls in die alte Reflexionstheorie und in das objective Sein beschuldigen wird — worüber wir eben durch Hegel selbst am meisten hinausgekommen zu sein glauben. Wenn hier unumwunden ausgesprochen wird, daß die Lehre von der Substantialität des Seienden mit Abstreifung ihrer Einseitigkeit — womit sie allerdings aufhört, die herbartische zu sein — und die fichte-schelling-hegelsche absolute Thätigkeitslehre zu einem Systeme verarbeitet, aber keine von beiden bis zum Verschwinden ihres Grundbegriffs in der andern aufgelöset werden dürfe, und daß dennoch diese Verschmelzung zur Gestalt eines Systemes in streng wissenschaftlicher Form geschehen müsse: — so wird dieß freilich zur Zeit noch Vielen paradox und synkretistisch erscheinen; allein wir berufen uns auch hierbei ausdrücklich auf etwas noch künftig von größeren Denkern — als wir selbst zu sein vermeinen — zu Leistendes, und stellen diese Ansicht zur Zeit blos auf als die eines auf historischem Wege gewonnenen Bewußtseins von der Einseitigkeit des bisherigen Princips der Philosophie überhaupt.

Indem ich nun alles dasjenige, was zur nähern Andeutung der Methode einer wahren Realphilosophie, die sich jedenfalls mehr nach der von Schelling gefundenen Weise aus dem denkenden Subject ins Object, als nach hegelscher Manier zwischen den Gegensätzen des Objects selbst bewegen müßte, indem ich dieß und vieles Andere hier geflissentlich unterdrücke, und zum Schlusse eile, wage ich nur noch, auf einen einzigen Punct hinzudeuten, der, wie mir scheint, in

den bisherigen Systemen seine wahre Entwickelung gar nicht finden konnte. Nur einer wahrhaften Realphilosophie, die ihren Gesammtgegenstand nicht überhaupt gleich von vorn herein als das absolute Werden, sondern als das ewig Seiende und Bleibende im Werden bestimmt, nur einer solchen wird es möglich sein, auch das Princip der Einzelheit des Seienden oder der Individualität des Endlichen mit allem Ernste und in voller Wahrheit festzuhalten. Die Kategorie der Verendlichung, welche erfahrungsmäßig die des Wirklichen ist, ist im hegelschen Systeme, wie mir scheint, gerade so empirisch aufgenommen, wie im herbartischen, nur daß es in jenem, aus Furcht vor der „schlechten Unendlichkeit“, bei einer wahrhaft schlechten Endlichkeit bleibt. Die Möglichkeit eines wahrhaft für sich seienden Endlichen kann nie in einem Systeme gegeben werden, welches überhaupt blos mit leeren Bestimmungen und reinen Bewegungen zu thun, und so wie überhaupt, so auch im Endlichen kein wahres ὄν hat, welches die Stelle des absoluten Subjects verträte.

Daher — um es kurz zu sagen — die anerkannte Unmöglichkeit, mit Hegel's Methode oder vielmehr mit dem, was ihm das Realprincip und die reale Erfüllung seines ganzen Gedankenorganismus ist, auf eine wahrhafte Unsterblichkeitslehre, d. h. persönliche Fortdauer, zu kommen. Das individuelle Ich ist und bleibt bei Hegel — gegenüber oder in dem Absoluten — doch nur ein allgemeines Correlat der Apperception, und selbst blos ein Gedanke — wie es schon Kant in den Anfangsgründen der Naturwissenschaft (S. 118.) ausdrückte; besteht aber dieses unser ganzes Dasein, als das unsrige, nur in dieser zeitlichen Einheit und gegenseitigen Beziehung subjectiver Denkbewegungen, so wäre unsre Persönlichkeit auch nur eine transitorische, mithin unwahre, sie wäre nur jene allgemeine Natur- oder Geistesthätigkeit, die sich zur Zeit in uns, wie in einen Knoten verschlungen hätte, aber einer sichern Auflösung wieder entgegen eilte. So möchte sich denn leicht nachweisen lassen, daß die Idee der Persön-

lichkeit und der mit ihr verbundenen Freiheit, Selbstständigkeit und der Möglichkeit des Bösen nur auf der Wahrheit und Ewigkeit eines substanziellen Wesens in uns beruht, das wir auch gläubig gemeinhin mit dem Ausdruck bezeichnen, daß wir göttlichen Geschlechts, daß unser Geist ein Funke der Gottheit, d. h. eben der sich ewig gleichen, selbstständigen, ungeschaffenen und unvergänglichen Ursubstanz ist, von deren Vorhandensein in uns das Selbstbewußtsein Zeugniß giebt, deren Offenbarung es ist — die aber nicht das Selbstbewußtsein, oder actuelles Wissen selbst ist. Man hat diesen einfachen Satz blos deßhalb mit so vielen Schwierigkeiten umgeben, weil man das Wesen durchaus als das Wirken gedacht wissen wollte; und dieß wollte man, um von dem andern Extrem, der absoluten todten Substanz und Atomistik loszukommen, bei der freilich unser Denken eben so wenig, wie bei dem andern Extrem Befriedigung finden kann.

Es ist merkwürdig zu sehen, wie sich diejenigen abmühen, welche sich nicht von der hegelschen absoluten Bewegung losmachen, und mittelst dieser Dialectik doch eine Unsterblichkeitslehre des menschlichen Bewußtseins hervorkünsteln wollen. Ist mein Ich nur Bewegung und Thätigkeit, beruht meine Persönlichkeit nur auf der Dauer dieses thätigen Denkens: ich bin ich — so kann, so werde ich mich auch einmal selbst vergessen; diese Thätigkeit, dieses irdische Denken und Thun, wird sicher einmal stillstehen, die Bewegung aufhören. War ich nun nichts als Denken, Wollen, Bewegen, so bin ich nicht mehr, sobald dieser Lebensmechanismus stockt, und mit dem letzten Gedanken, mit der letzten Bewegung des Ausathmens muß Alles aufhören, was seinem Wesen nach nur Gedanke und Bewegung ist. Eine genügende Unsterblichkeitslehre — in welcher freilich das Selbstbewußtsein stets als der Beweis und als die Form einer in sich selbst real zum Für-sich-Bestehen gekommenen Substanz geltend gemacht werden muß — eine solche Lehre muß also immer auf der Voraussetzung jenes realen Momentes im Ich beruhen, und wird nicht eher ausgearbeitet werden können, als bis man

sich der Einseitigkeit einer völlig substanzlosen Beweglichkeit völlig bewußt worden ist.

Gesetzt nun aber — wir nehmen dieses hier ausdrücklich nur noch precario an — es gelänge der Beweis, oder die persönliche Fortdauer müßte auch nur überhaupt als Postulat gelten, so gestaltete sich auch somit und dadurch die Ansicht und Bedeutung von dem religiösen Momente im Systeme ganz anders.

Ist nämlich, wie auch die Hegelianer behaupten, der Inhalt der christlichen Lehre wirklich das Höchste für menschliches Wissen und Thun, so ist eben damit auch die dem Allgemeinen — hier dem unendlichen Geiste — gegenüberstehende individuelle Persönlichkeit des vernünftigen endlichen Wesens, des Menschen, gesichert und verewigt; mit der Religion diese, und diese mit der Religion. Dieß geht selbst aus Hegel's System unwidersprechlich hervor. Nach Hegel wird auf einer höhern Stufe geistiger Ausbildung dieß religiöse Bewußtsein, welches sich die Gottheit noch objectiv, außer sich und verschieden von sich selbst vorstellt, aufgehoben in dem philosophischen Bewußtsein der Identität, d. h. die Religion geht über in Philosophie, nämlich in die Identitätsphilosophie des absoluten Bewußtseins der Einheit des Alls, der Gottheit und Welt, des Unendlichen und Endlichen. Die Religion als solche, oder das Wissen und Glauben in Form der Religion, soll und wird also dem wahrhaften Wissen oder dem Wissen in Form des Wissens Platz machen, die Religion von der Philosophie verdrängt werden, oder sich in diese aufheben, sobald das Bewußtsein im Individuum eintritt, daß seine individuelle Persönlichkeit nur als verschwindendes Moment im Absoluten gesetzt und in Wahrheit als unwesentlich und unangemessen fallen zu lassen sei. Wir kehren, im Vertrauen auf die noch zu rettende Unsterblichkeit, diese Sätze um. Eine Philosophie, welche dem Individuum seine Persönlichkeit als eine ewige sichert, und einem Allgemeinen, Unendlichen gegenüber die relative Freiheit und Selbstständigkeit des Endlichen befestigt — eine solche Phi-

losophie, die den Pantheismus im schlechten Sinne des Wortes aufhebt, und mithin die Unsterblichkeit des Individuums auch schon im zeitlichen Bewußtsein des Individuums begründet, begründet auch zugleich das religiöse Bewußtsein in demselben, und zwar nicht als aufzuhebende, nur zeitliche Anschauungsweise, sondern — und nur so erst — als volle, ewige, unabänderliche Wahrheit. Wenn die Identitätsphilosophie je dahin gelangen könnte, die individuelle Fortdauer der Personen zu erweisen, so hätte sie sich in ihrer Grundveste selbst zerstört, denn sie hätte den Grund- und Schlußstein ihres Systems, die volle Wahrheit im absoluten Identitätsbewußtsein selbst aufgehoben. Ist nun schon eine solche Philosophie mit sich selbst im Widerstreit, sobald sie jene Lehre der Religion in sich aufzunehmen sucht, so ist sie es schon aus diesem Grunde noch viel entschiedener mit einer Religion selbst, deren wesentlichster Punct die Unsterblichkeit, deren höchstes Symbol der Auferstandene ist.

Was an die Stelle des religiösen Moments, der eigentlichen Ehrfurcht vor dem Heiligen, treten könnte, wenn der Inhalt der Religion sich im Bewußtsein eines Zeitalters zur Identitätsüberzeugung gestaltet hätte, dieß hat sich an der barocken Erscheinung des Sct. Simonismus, einer Art von Vergötterung der abstracten Staatsform und heiliggesprochener Industrie, also der platten Naturnothwendigkeit des Erwerbes von Subsistenzmitteln für dieses leibliche Dasein, ausgesprochen. In Frankreich gohr diese Erscheinung factisch unter dem Volke aus, während die Theorie dazu im hegelschen Pantheismus und in hegelschen Staatsvergötterungslehren unter den Deutschen zum Glück nur in Büchern zum Vorschein kam, aber auch hier gerade gleichzeitig mit dem hitzigsten Kampfe der destructiven und conservativen Parteien, welche von einer Rechtsphilosophie, deren Grundlage das in der Zeit zum Bestand Kommende ist, auf gleiche Weise begünstigt werden. Auch dieses ist ein Zeichen des Culminirens dieser Ideen, die durch unsern Zenith gegangen sind. Eben so bedeutsam und erfreulich aber muß es scheinen, daß dagegen

in der allerneuesten Zeit die Untersuchung über die persönliche Fortdauer nach dem Tode in Deutschland zuerst wieder mit so auffallendem Interesse hervorgezogen worden ist und in einer Menge von Schriften verhandelt wird. Wird dieses Interesse auch noch nicht durch die ersten Leistungen sogleich vollkommen befriedigt, so ist doch schon dieses wiedererwachte Bedürfniß einem gesunden Vernunftinstincte, oder — wollten wir hier in Hegel's Sprache reden — einer neuen, im Weltgeiste sich selbst offenbarenden Ahnung und tieferen Selbstbesinnung zuzuschreiben. Es ist die rege gewordene Ahnung, die dem Wissen vorausgeht.

Dergleichen Stimmen giebt's, es ist kein Zweifel!
Wie sich der Sonne Scheinbild in den Dunstkreis
Malt, eh' sie kommt, so schreiten auch den großen
Geschicken ihre Geister schon voran,
Und in dem Heute wandelt schon das Morgen.

Wie wenig nun auch im Ganzen die Hoffnung, in der Philosophie eine vollkommene Versöhnung des Gefühls und Verstandes zu finden, durch diesen Einblick in das Innere der Schule befriedigt worden sein mag, so gehen wir doch, wie ich hoffe, aus diesen unsern Winterversammlungen mit der Zuversicht aus einander, daß die Wendung, welche die neueste Philosophie in Deutschland zu nehmen beginnt, einem blüthen- und fruchtreichen Jahre entgegen führen werde, und daß auch in dieser Rücksicht an deutschem Tiefsinn und Fleiß um so weniger verzweifelt werden dürfe, je größer die Geistesarbeit war, mit welcher der Pfad von ihm geebnet worden ist. Ist nur erst ein wahrer Mangel fühlbar geworden, hat sich die leere Stelle im Bewußtsein gezeigt, welche noch auszufüllen ist, so ist auch jener Mangel schon zur Hälfte überwunden; ist nur erst die Kategorie der Form anerkannt, so ist damit auch ein Inhalt gesetzt, der ebendeßhalb nicht selbst wieder Form sein darf. Sollte also jener Mangel wirklich mit einem in der allgemeinen Lebensbewegung noch fehlenden Beharrlichen von den Jüngeren richtig erkannt worden sein, so dürfen wir auch das endliche vollkommene Gelingen

so mancher dahin zielender Bestrebungen hoffen — Bestrebungen, ja zum Theil schon höchst ehrenwerther Leistungen — deren vorzüglichste hier näher durch die Namen ihrer Verfasser zu bezeichnen, uns nicht sowohl die Schwierigkeit der Auswahl, als vielmehr das Ziel dieser Vorträge verbietet, die wir demnach in unserm Sinne mit dem Wahlspruch beschließen:

„Und ob Alles im ewigen Wechsel kreis't,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist!"

Druck von Breitkopf und Härtel.

Sinnstörende Druckfehler.

Seite 18 Zeile 16 lies: die verborgen wirkenden
— 37 - 19 - das Verneinen
— 38 - 6 v. u. l: das sich
— 40 - 14 l: Welt
— 42 - 2 l: weiter
— — - 6 l: höchsten
— 45 - 18 l: jenes
— 48 - 12 v. u. l: daß
— 61 - 7 v. u. l: Fundamentalsätzen
— 64 - 7 l: Wirklichem oder dem
— 75 - 11 l: Widerspruch
— 76 - 10 v. u. l: verschieden
— 96 - 12 v. u. l: das
— 102 - 6 l: Herbart st. er
— 122 - 3 l: werden, ist nichts
— 137 - 16 l: moralischen
— 140 - 8 l: sei.
— 144 - 7 v. u. l: (Hegel a. a. O. S. 127.)
— 146 - 7 l: hätte
— 146 - 6 v. u. l: wie jene st. und wie sie
— 151 - 14 l: sie entspringt aber da, wo das Bewußtsein
— 161 - 3 l: energische Freiheit
— 187 - 4 v. u. l: virtuellement
— 243 - 5 v. u. l: das materielle Ansich ist,
— 267 - 3 l: welche

Verlagswerke

der Ch. F. Grimmer'schen Buchhandlung in Dresden,

welche theils neu, theils in neuen wohlfeilen Ausgaben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu haben sind.

Anselmus, S., Der Erdbeerkönig. Ein Kindermährchen, für die liebe Jugend zur Erdbeerzeit geschrieben. Mit 2 Kpfrn. 12. 1834. broch. 6 Gr.

Antommarchi, Ueber die letzten Augenblicke Napoleons. Bearbeitet von Fr. Schott. 2 Bde. (25¼ Bog.) Neue, wohlfeile Ausgabe. 8. 1834. broch. 1 Rthlr.

Bilderkabinet, Neues Dresdener, zur belehrenden Unterhaltung für die reifere Jugend, mit Benutzung der Prachtwerke der öffentlichen Bibliothek, so wie der öffentlichen Kunst- und Naturaliensammlungen; in 48 theils nach der Natur und theils nach den besten Originalen gezeichneten und lithographirten Blättern dargestellt und beschrieben. gr. 4. 1834. Velin. cart. 1 Rthlr. 12 Gr.

Bronikowsky, A. v., Kazimierz der Große „Piast." Novelle. 2 Bde. (23½ Bg.) Wohlf. Ausg. 8. 1836. br. 1 Rthlr.

Eckernförder, die, Elementarschuleinrichtung, gewöhnlich „Wechselseitiger Unterricht" genannt. Von M. E. M. Müller u. C. F. G. Baumfelder. Mit Plänen und Zeichnungen. gr. 8. 1835. broch. 18 Gr.

Fischer, Dr. A. F., Die Homöopathie vor dem Richterstuhle der Vernunft. Ein Belehrungsbuch für Gebildete. (6¾ Bog.) Wohlf. Ausg. 8. 1836. broch. 9 Gr.

Fort, C. D., Allgemeines Handbuch beim Einkaufen und Verkaufen aller Waaren, nebst Erklärung und Berechnung der Münzen, Wechselcourse, Maaße u. Gewichte; auch Anweisung über solche Dinge, welche im täglichen Leben oft vorkommen. (25 Bog.) Wohlf. Ausg. 1833. 8. broch. 12 Gr.

Franz, F. Ch., Topographisch-statistische Beiträge zur Kenntniß der Lehdenverhältnisse, besonders aber zur richtigen Beurtheilung der Ablösung, Zerschlagung und Zusammenlegung der Grundstücke im Königreiche Sachsen. gr. 8. 1834. broch. 9 Gr.

Franz, F. Ch., Oekonomisch-physikalische Vorschläge zur Kultur des Sand- und Sumpfbodens, wie auch zum Einhegen

und zur zweckmäßigen Verwendung und Benutzung solcher Grundstücke, mit Angabe der für jede dieser Bodenarten schicklichen Gräser und Pflanzen, für Landwirthe, Gärtner u. Forstbeamte bearbeitet. gr. 8. 1835. broch. 9 Gr.

Grimmer, F., Dreißig deutsche Volkslieder, Balladen und Romanzen (von Göthe, Herder, Uhland, Eichendorff, H. Heine, Chamisso ꝛc.), für eine Singstimme mit Begleitung des Pianoforte in Musik gesetzt. Zweite Auflage. Quer Fol., in elegantem Umschlag. 1 Rthlr.

Haenel, Dr. Friedr., De finibus inter civitatem atque ecclesiam caute regundis. Comment. jur. publ. 8. 1835. 6 Gr. charta vel. 8 Gr.

Hartitzsch, Dr. A. K. H. v., Das im Königr. Sachsen geltende Eherecht. Nebst einem Anhang über die rechtlichen Folgen des außerehel. Beischlafs. gr. 8. 1836. broch. 1 Rthlr.

Hoffmann, Dr. J. A. L., Practisches Handbuch der deutschen Volksschulverfassung u. des Schulrechts. 1ste Abtheilung: Volksschulverfassung. gr. 8. 1832. 1 Rthlr. 6 Gr. 2te Abtheilung: Schulrecht. gr. 8. 1836. 1 Rthlr. 12 Gr.

Lenz, H. W., Mythologie, oder Götterlehre des Alterthums; ein unterhaltendes Lesebuch für die Jugend. Mit 12 Kpfrn. Wohlf. Ausg. 8. 1833. broch. 9 Gr.

Lischke, P. M., Morea und seine Bewohner, nebst einigen Bemerkungen über Konstantinopel, aus den neuesten Quellen gesammelt. (8½ Bog.) Wohlf. Ausg. 8. 1836. broch. 9 Gr.

Lope de Vega, Stern, Zepter, Blume, oder: der Stern von Sevilla; der beste Richter ist der König; das Krugmädchen. Herausgegeb. von Otto v. d. Malsburg. Wohlf. Ausg. 1836. 8. Velinpap. 1 Rthlr.

Lüdemann, Wilh. v., Töplitz, wie es ist, oder: die beiden Grafen. Novelle. (9½ Bog.) Wohlf. Ausg. 8. 1836. broch. 9 Gr.

Mises, Dr., Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. kl. 8. 1836. broch. 6 Gr.

Nicodemus, Das Büchlein von der Auferstehung. kl. 8. 1836. broch. 8 Gr.

Nicodemus, Theodicee in deutschen Reimen. kl. 8. 1834. broch. 4 Gr. Velin. cart. 6 Gr.

Pecchio, Graf, Anecdoten zur Geschichte der spanischen und portugiesischen Revolution, nach der englischen Ausgabe übersetzt. (14 Bog.) Wohlf. Ausg. 8. 1836. broch. 12 Gr.

Porter, Miß, Thaddäus Constantin Graf von Sobieski. Novelle aus dem Englischen. 2 Thle. (25½ Bog.) Wohlf. Ausg. 8. 1836. broch. 1 Rthlr.

Reichenbach, H. G. L. (Hofr. u. Prof.), Taschenbuch für Gartenfreunde, eine Erläuterung von 1960 Zierpflanzen, nach

natürlichen Familien geordnet, und mit Nachweisungen zu ihrer Cultur begleitet. Mit Hinzufügung und Ergänzung der seit 1827 neu gemachten Entdeckungen. Wohlf. Ausg. 8. 1836. broch. 18 Gr.

Richter, Dr. Wilh., Das Alleinstehen, ein Stillleben. Taschenformat. 1835. broch. 18 Gr.

Schmieder, R., Vollständige Sammlung der sächsischen Wechselgesetze. gr. 8. 1836. 1 Rthlr.

Schwabe, Carl Ludw., Vollständige Einleitung in die Geographie und Staatenkunde zur Jugendbildung, und als Hülfsbuch beim öffentlichen und Privatunterrichte. kl. 8. 1834—35. 4 Bdchn. broch. 21 Gr. 1s Bdchn.: Geschichte der Geogr., 5 Gr. — 2s Bdchn.: mathem. Geograph. mit 2 Kupfertafeln, 6 Gr. — 3s Bdchn.: Physische Geogr., 5 Gr. — 4s Bdchn.: Politische Geogr., 5 Gr.

Seidel, Traug., Der Küchen-Gemüs-Gärtner, oder: deutliche Anweisung, wie auf die leichteste und zweckmäßigste Art ein Küchengarten zu bestellen, und jede Pflanze der Natur gemäß zu warten sei, um daraus den besten Nutzen zu ziehen, nebst einer Anweisung über die Kultur der Blumenzwiebeln und einiger Knollengewächse. (10½ Bog.) Wohlf. Ausg. 8. 1836. broch. 9 Gr.

Seneca's, L. A., Tragödien, metrisch übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen von Dr. Eduard Sommer. 6 Lieferungen: (I., der rasende Herkules, 4 Gr.; II., Thyestes, 4 Gr.; III., die Phönizierinnen, 3 Gr.; IV., Hippolyt, 4 Gr.; VI., die Trojanerinnen, 4 Gr.; VII., Medea, 4 Gr.) (Liefr. 5., Oedipus, Liefr. 8. Agamemnon, Liefr. 9. Herkules auf dem Oeta und Liefr. 10. Octavia, werden bei ihrem Erscheinen angekündigt.) Taschenform., 1834. Velinpap. broch. 21 Gr.

Sommer, Dr. Eduard, Johanna Gray, Trauerspiel in 5 Acten. 8. 1833. Wohlf. Ausg. broch. 12 Gr.

Stein, Dr. Eduard, Die Eifersucht als Leidenschaft, in psychischer u. physischer Beziehung. Ein Belehrungsbuch für gebildete Männer und Frauen. Wohlf. Ausg. 8. 1836. broch. 9 Gr.

Tieck, L., Gedichte. 3 Bde. (55 Bog.) Wohlf. Ausg. 8. 1834. broch. Schreibpap.: 2 Rthlr. — Velin: 3 Rthlr. — Prachtausg.: 4 Rthlr.

Ulmenstein, H. Christ., Freiherr von, Ueber das Verhältniß der Juden zu den christlichen Staaten, nebst einem Anhang: die Erklärung der Stände sämmtlicher Provinzen der Preußischen Monarchie über die bürgerlichen Verhältnisse der Juden. 8. 1833. Wohlf. Ausg. broch. 6 Gr.

Vehse, Dr. E. (Königl. Sächs. Archivar), Tafeln der Geschichte. Die Hauptmomente der äussern politischen Verhältnisse und des innern geistigen Entwicklungsganges der Völker und Staaten alter und neuer Welt. Nach

einem ganz neuen Plane, mit farbig illuminirten Länder- und Völker-Colonnen, in chronolog. u. ethnographischer Ordnung. 60 Tafeln auf Doppel-Folioblättern. Abtheil. I. *Politische Geschichte*, 36 Tafeln. — Abtheil. II. *Culturgeschichte*, 24 Tafeln. (Das Werk ist fortgeführt bis 1835.) — Subscriptionspreis: I. Prachtausg., illum.: 14 Rthlr. — II. Schreibpap., illum.: 10 Rthlr. — III. Schreibpap., schwarz: 8 Rthlr. — IV. fein geleimt. Druckpap., schwarz: 5 Rthlr.

Vehse, Dr. E., Uebersichtstafel der Geschichte der Politik u. auswärtigen Verhältnisse der europ. Staaten, des Orients u. der ost- u. westindischen Colonieen seit Christi Geburt. Eine Tafel in Fol. 1834. illum.: 4 Gr. — schwarz: 3 Gr.

Vorwerk, G. J., Geschichte und Verfassung des Dresdener Schulwesens, nach den zuverlässigsten Quellen bearbeitet. gr 8. 1836. broch. 15 Gr.

Weiße, C. H., Die Idee der Gottheit. Eine philosophische Abhandlung, als wissenschaftliche Grundlegung zur Philosophie der Religion. 1833. gr. 8. 1 Rthlr. 21 Gr.

Weiße, C. H., Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums. 1834. 8. 12 Gr.

Bayerische Staatsbibliothek München

190

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Chalybaeus, Heinrich Moritz,

Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel zur näherer Verständigung ... mit der neuesten Schule dargestellt

Dresden 1837

Ph.sp. 154 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042898-6